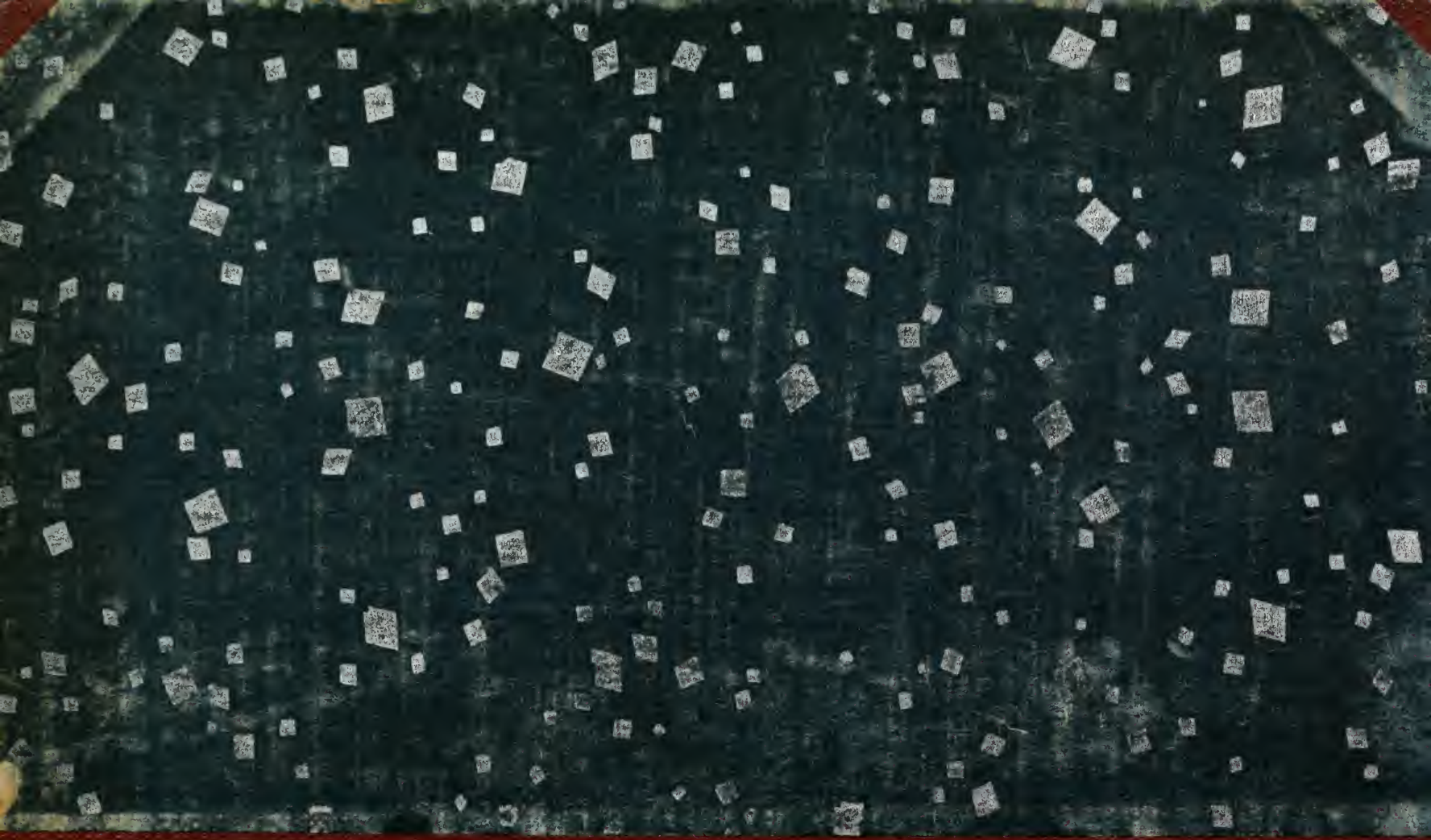

Pb 3892
42.5

LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
RIVERSIDE

Fichtes Idealismus und die Geschichte

Von

Dr. Emil Lask.

Tübingen und Leipzig.
J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
1902.

Meinen Eltern gewidmet.

Vorwort.

Fichtes Geschichtsphilosophie darf in ihren wesentlichen grossen Zügen als bekannt gelten. Um trotzdem das Berechtigte einer eingehenderen Behandlung zu begründen, muss ich über die eigentümlichen Gesichtspunkte Rechenschaft ablegen, unter denen eine Darstellung der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus hier von Neuem versucht wird.

Die vorliegende Arbeit verdankt nämlich ihre Entstehung den modernen Untersuchungen über die logische Struktur des Historischen. Vor allem hat die von Rickert unternommene Übertragung der exakt methodologischen Forschungsweise von der Methode der Naturwissenschaften, auf die sie bisher fast ausschliesslich angewandt worden war, auf die der Geschichtswissenschaften den Wunsch wachgerufen, die Ansätze einer logischen Erfassung des Historischen auch in der früheren Philosophie zu verfolgen. Nun hat sich zwar die Spekulation unserer klassischen Epoche um eine kritische Analyse der geschichtswissenschaftlichen Begriffsbildung noch kaum gekümmert. Aber nichtsdestoweniger tauchte bereits damals die Frage auch nach der logischen Eigentümlichkeit des Gegenstandes der Geschichte auf.

Aus dieser Beobachtung erwuchs die Aufgabe, die Anfänge einer geschichtsphilosophischen Begriffsbildung in jener Zeit genauer zu untersuchen und infolgedessen grade die formale, begriffliche Seite des geschichtsphilosophischen Denkens oder gleichsam die Logik des Wertens in der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus mit bewusster Einseitigkeit herauszuarbeiten. Ich bin mir also vollkommen darüber klar, überall nur die logische Struktur

der geschichtsphilosophischen Weltanschauung enthüllt, die ganze Spekulation nur in methodologischer Beleuchtung behandelt zu haben. Auch wo der Gegenstand meiner Darstellung nicht Methodologie der Geschichte ist, wurde darum das Verfahren meiner Untersuchung zu einer Methodologie der Geschichtsphilosophie.

In der „Einleitung" wird auseinandergesetzt, warum die Klarlegung des erkenntnistheoretischen Unterbaus von Fichtes Geschichtsphilosophie einen so breiten Raum einnimmt. Auch hierbei kam es mir in erster Linie auf eine scharfe problemgeschichtliche Kennzeichnung gewisser logischer und erkenntnistheoretischer Principien des deutschen Idealismus an, so dass dieser Bestandteil der Schrift ebensosehr als ein Beitrag zur Geschichte des logischen Individualitäts- und Irrationalitätsproblems wie als eine Specialuntersuchung über Fichte angesehen sein will. Da ich vor allem versuchen wollte, die Wirksamkeit einzelner erkenntnistheoretischer Tendenzen, die über Fichte hinausweisen und die Wissenschaftslehre in den Zusammenhang der gesamten neueren theoretischen Spekulation einreihen, um ihrer nicht blos historischen, sondern sachlichen und systematischen Bedeutung willen aufzudecken, musste ich die scheinbare Kontinuierlichkeit von Fichtes philosophischer Entwicklung arg zerstören, sowie das durch die Persönlichkeit so geschlossen auftretende System viel stärker in seine latenten und unpersönlichen Komponenten zerlegen und viel rücksichtsloser bis zu seinen letzten, oft gleichsam nur in problemgeschichtlichem Sinne gesondert existierenden Faktoren vordringen, als dies bisher hinsichtlich Fichtes erstrebt worden ist. Die strenge Durchführung des problemgeschichtlichen Charakters zwang daher aus unvermeidlichen methodischen Gründen zu einer gewissen Gleichgiltigkeit gegen die ursprüngliche lebendige Einheitlichkeit des Fichteschen Denkens. Weil es sich ausserdem um lauter Probleme der theoretischen Transscendentalphilosophie handelte, musste an vielen Punkten die überragende Stellung Kants deutlich hervortreten. Die verhältnismässig geringe Beachtung, die grade die von mir behandelten Gegenstände bei Fichte bisher gewöhnlich erfuhren, machte ein etwas reichliches Citieren erforderlich.

Zum Schluss spreche ich auch an dieser Stelle denen meinen Dank aus, deren akademischer Unterricht in der Philosophie für mich von entscheidender Bedeutung wurde, nämlich den Herren Professoren Rickert, Windelband und Hensel. Vor allem aber möchte ich auch hier meinem Lehrer, Herrn Professor Rickert, danken, der mir zu Beginn meines Studiums den Sinn für philosophisches Forschen erschloss, auf meine wissenschaftlichen Bestrebungen den bestimmenden Einfluss ausübte, und dessen unermüdlicher Hilfe ich stets ganz unvergleichliche Förderung verdankte.

Emil Lask.

Inhalt.

Einleitung. Die Logik des Wertens in der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus 1

Kant: Feststellung des Wertmomentes für den Kultur- und Geschichtsbegriff (— 4). Rationalismus in der Methode des Wertens (— 10).
Hegel: Die Wertung des Einzelnen in seiner Einmaligkeit (— 13). Gegensatz zum kulturphilosophischen Rationalismus und Atomismus (— 16). Die verschiedenen Bedeutungen von „Individualismus" und „Universalismus" in der Geschichte des Kulturproblems (— 18).
Fichte: Beginnende Untersuchung der logischen Struktur des Geschichtlichen (— 21). Feststellung der wichtigsten logischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen von Fichtes Geschichtsphilosophie als Hauptaufgabe dieser Arbeit (— 22).

Erster Teil. Die logischen Voraussetzungen von Kants und Hegels Rationalismus und die Einordnung Fichtes in den Entwicklungsgang der deutschen Spekulation 23

Vorläufige Unterscheidung der analytischen und der emanatistischen Logik (— 26).

I. Kapitel. Kants analytische Logik des transscendentalen Begriffs 26

A. Die logische Struktur des transscendentalen Begriffs im Allgemeinen 26
Übertragung der analytischen Logik auf das transscendentale Gebiet (— 30). Die Analyse der Erkenntniswirklichkeit und der Dualismus der Erkenntnisfaktoren (— 33).

B. Der transscendentallogische Zufallsbegriff 33
Die Unableitbarkeit aus dem transscendental Allgemeinen als „Zufälligkeit" des individuellen Erkenntnisinhaltes (— 39).

C. Die Mathematik als Mittelglied zwischen analytischer und emanatistischer Logik 39
Die Möglichkeit der „Konstruktion" als Voraussetzung für die vollständige Rationalität des Individuellen (— 44). Maimon (— 46). Subordination und Koordination in der Logik der Mathematik (— 51).

D. Die ideale Logik des intuitiven Verstandes 51
Die Idee eines intuitiven Verstandes als neue Beleuchtungsart der Irrationalität. In der Unendlichkeit liegende Überwindung der Kluft zwischen Begriff und Anschauung. Mathematische Analogien (— 56).

II. Kapitel. Hegels emanatistische Logik . . . 56
Polemik gegen die Trennung von Form und Inhalt (— 58). Endgiltige Lösung des transscendentallogischen Zufalls- und des metaphysischen Endlichkeitsproblems durch die Lehre vom dialektisch bewegten, die Wirklichkeit aus sich entlassenden „Begriff" (— 62). Gegen logischen Atomismus (— 63). Hegels Begriffslehre in logischer Hinsicht der reife Abschluss aller früheren Metaphysik (— 67).

III. Kapitel. Fichtes Stellung in der Entwicklungsreihe der rationalistischen Systeme . . 68
Ist Fichte kritischer Rationalist wie Kant oder absoluter wie Hegel? (— 72). Wandlungen innerhalb der älteren Wissenschaftslehre (— 74). Problemgeschichtlicher Charakter unserer Ausführungen (— 75).

Zweiter Teil. Fichtes Rationalismus und die Irrationalität des Empirischen 77

Erster Abschnitt. Die Begründung des kritischen Antirationalismus durch den Umschwung von 1797 77
Das „System der Vernunft". Verträglichkeit des Systematischen mit der analytischen Logik (— 83).

I. Kapitel. Der transscendentallogische Emanatismus von 1794 83
Typisch nachkantischer Emanatismus durch Hypostasierung eines erkenntnistheoretischen Formalen (— 86). Mathematische Methode (— 88). Emanatistische Fassung des Individuationsproblems (— 92). Ansätze des Gewahrwerdens der Irrationalität (— 93). Vermischung von reinem Ich und Idee (— 95).

II. Kapitel. Der Ichbegriff von 1797. Das reine Ich und die Idee 95
Gegenüberstellung der blossen Form des Ich und der Idee (— 100).

III. Kapitel. Der analytisch-systematische Standpunkt 100
Antipsychologistische Tendenz (— 104). Die Vernunftformen als analytisch-logische Abstraktionsbegriffe (— 110). Gegen Liebmanns, Cohens und Riehls Beurteilung Fichtes (111).

IV. Kapitel. Der transscendentallogische Zufallsbegriff 111
Dualismus von Form und Materie, Begriff und Anschauung; Irrationalität des Materialen (— 117). Fichtes Auseinandersetzung mit dem intellektualistischen Rationalismus Becks (— 121). Nicht Beck, sondern Maimon ein Vorläufer Fichtes (— 123).

V. Kapitel. Das Ding an sich und die Irrationalität des Individuellen 124
Die doppelte Problemverschlingung von Ding an sich und Irrationalität durch Fichte aufgehoben (— 131). Gegen Windelbands Vorwurf des absoluten Rationalismus. Fichtes Stellung in der nachkantischen Entwicklung des Irrationalitätsproblems (— 134).

Zweiter Abschnitt. Die Steigerung des Antirationalismus 1798—1801 135

I. Kapitel. Der transscendentale Empirismus und Positivismus 136
Einseitige Betonung der empirisch-irrationalen Seite des Erfahrungs- und Realitätsbegriffs (— 141). Nominalismus und Positivismus. Die Passivität des Erkenntnisinhaltes (— 147).

II. Kapitel. Die erkenntnistheoretische Wertindividualität 147
Die positive Wertung des Individuellen (— 152). Der intelligible Empirismus (— 156).

III. Kapitel. Philosophie und Leben 157
Die Wissenschaftslehre als blosse transscendentale Theorie (— 161). Hinausstreben über den Transscendentalismus (— 164).

Dritter Abschnitt. Die Lehre von der Irrationalität des Individuellen in der metaphysischen Periode 164
Kritische und metaphysische Fassung des Individualitätsproblems; dadurch gleichzeitig kritischer Antirationalismus und metaphysischer Universalismus (— 167).

I. Kapitel. Das Fortbestehen der kritischen Fassung 167
Der Hiatus irrationalis und die „Gesetzlosigkeit" des Individuellen (— 172).

II. Kapitel. Übergang zur metaphysischen Fassung 172
Die Irrationalität als „Unendlichkeit" und das „geschlossene Ganze" des Wissens (— 179)

III. Kapitel. Die metaphysische Fassung 179
Die Antinomie von Unendlichkeit und Geschlossenheit (— 182). Die Unableitbarkeit des Endlichen aus dem Unendlichen (188).

Dritter Teil. Fichtes Geschichtsphilosophie 191

I. Kapitel. Die metaphysische Methode der nachkantischen Kulturspekulation 191
Die analytische Logik als rationalistisch bekämpft (— 196). Übertragung der Wertindividualitätsstruktur auf die Methode (— 200).

II. Kapitel. Die geschichtsphilosophische Wertindividualität 201
Das Einzelne als Glied einer einmaligen Gesamtentwicklung (— 206). Die sinnliche und die ideale Individualität (— 211).

III. Kapitel. Die Geschichtsmethodologie und die Irrationalität 211
Verbindung von Wertindividualisierung und analytisch-logischer Charakterisierung (— 214). Polemik gegen Kants ethischen Formalismus Geringe Bedeutung des Ästhetischen (— 218). Methodologische Ansätze in den „Grundzügen" (— 222). Wertung des Irrationalen in den darauffolgenden Schriften (— 228). Die gewertete Irrationalität als Gegenstand der Geschichtsmethodologie von 1813 (— 240).

IV. Kapitel. Die methodologischen Beziehungen zwischen Geschichte und Gemeinschaft. Der Begriff der Nation 240
Kants logische Analyse des Begriffs der „Gattung" (— 245). Keine Begründung einer Socialethik (— 249). Fortsetzung bei Fichte (— 250). Das rein sociale „Ganze" als abstrakte Teilstruktur der geschichtlichen „Totalität" (— 254). Die „Nation", unterschieden von der systematisierbaren Form des Staatslebens (— 257). Die Nation, ihrer Struktur nach ein überindividuelles organisches Gesamtgebilde (— 261). Grundlegende Bedeutung der Unterscheidung zwischen überindividuellem Allgemeinem und überindividuellem Ganzem (— 262). Die Nation als politische Individualität und als geschichtliche Einheit (— 269). Durch die Stellung zum Politischen die Versöhnung von Wert und Wirklichkeit von Neuem bestätigt (— 270).

Einleitung.

Die Logik des Wertens in der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus.

Der von KANT eingeleiteten Epoche einer „idealistischen" Geschichtsphilosophie pflegt von den meisten Darstellern die Überwindung der einseitigen geschichtsfremden Anschauungen des Aufklärungszeitalters nachgerühmt zu werden. Die Einsicht in die wahre Bedeutung dieser Überwindung hat man jedoch leider nur zu häufig mehr einem richtigen unmittelbaren Eindrucke als der Aufdeckung der letzten dabei zu Grunde liegenden philosophischen Prinzipien überlassen. Aufklärung und deutscher Idealismus gehen nun aber grade auf geschichtsphilosophischem Gebiete mit unmerklichen Unterschieden in einander über. So erwecken denn auch die meisten zusammenhängenden Darstellungen über diesen Gegenstand die Überzeugung, als habe man es in KANT mehr mit dem letzten, folgerichtigen Vertreter eines älteren, als mit dem Begründer eines neuen Zeitalters der Ideeen zu thun. Ein Blick auf KANTS geschichtsphilosophische Gelegenheitsschriften scheint diese Auffassung nur zu bestätigen. Findet sich da nicht eine mosaikartige Zusammensetzung längst bekannter Vorstellungen über das Wesen der Kulturentwicklung statt neugeprägter Grundbegriffe? Denn die Vorstellung einer einheitlichen, gemeinsamen Endzwecken in einmaliger Entwicklung zustrebenden Menschheit, diesen tiefsten Grund einer historischen Weltanschauung, hat das Christentum geschaffen und stets aufrechterhalten. Sie gehört zu den geläufigsten Ideeen auch der Aufklärung und bietet

für die kritische Auseinandersetzung der Spekulation mit dem Geschichtlichen doch gewiss nur ein der Erfüllung mit bestimmtem Gehalt noch sehr bedürftiges Schema. Jedenfalls teilt Kant diesen Gedanken mit Männern wie Rousseau, Lessing, Herder. Mit den Vertretern der Aufklärung hat er sodann auch die Ansicht gemeinsam, dass die fortschreitende Ausbildung der menschlichen Vernunftanlagen als Wertmesser der Entwicklung des Menschengeschlechts anzusehen sei. Allerdings hatte die „Vernunft", die dabei den Massstab der Beurteilung lieferte, grade durch Kant soeben eine ungeheure, auch für das Verständnis der „Kultur" höchst fruchtbare Vertiefung erfahren. Aber sollte seine Originalität als Geschichtsphilosoph darin aufgehen, dass er der aufklärerischen Vernunft die Kantische als Wertmesser der Geschichte unterschob? Darf man ihn deshalb als den Überwinder des früheren geschichtsphilosophischen Denkens feiern?

Das wäre eine gewaltige Überschätzung methodisch unwesentlicher Nebenpunkte. Das eigentlich Bedeutsame an Kants geschichtsphilosophischer That erschliesst sich uns vielmehr nur durch Aufzeigung der von Kant selbst nicht hervorgehobenen Verbindungslinien, die seine geschichtsphilosophischen Gelegenheitsschriften mit dem Grundprinzip des Kriticismus verknüpfen. Dieses besteht aber in dem Dualismus erklärender und wertbeurteilender Methode[1]). Durch ihn ist Kant ein Neubegründer auch der Geschichtsphilosophie geworden. Indem er überall das wertmessende Verhalten von dem rein erklärenden scheiden lehrte, hat er, wie sich noch genauer zeigen wird, sozusagen unser philosophisches Gewissen über die Anlegung eines Massstabes der Beurteilung auch in der Geschichte beruhigt und dadurch nichts Geringeres als eine philosophische Rechtfertigung und allererste Begründung jenes geschichtsphilosophischen Minimums geleistet, dessen die Aufklärung sich noch „dogmatisch" bedient hatte.

Auf eine genauere Darlegung der angedeuteten Zusammenhänge darf an dieser Stelle verzichtet werden. Nur an Folgendes sei kurz erinnert. Kant behauptet aus-

[1]) Windelband, Präludien. „Was ist Philosophie?", „Immanuel Kant", „Kritische oder genetische Methode?".

drücklich die Ausdehnbarkeit der erklärenden Methode auf die Gebiete des Psychischen, des „Geistigen". „Physiologie" bedeutet ihm noch gleichmässig die naturwissenschaftliche Körperlehre und die naturwissenschaftliche Seelenlehre[1]). Der naturwissenschaftlichen Behandlungsart vermag sich kein Objekt der Erfahrung zu entziehen. Theoretische Philosophie ist das Herausschälen der theoretischen Werte oder der spekulativen Vernunft aus dem Spiel unserer Vorstellungen, das aber zugleich auch Gegenstand einer „physiologischen Ableitung"[2]) sein darf, praktische Philosophie das Herausheben des ethischen Grundwertes, der praktischen Vernunft aus der Bethätigung unseres Wollens, von dem wir aber zugleich „die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen"[3]) dürfen.

Dass Kant den Dualismus der Methode, die doppelte Behandlungsart eines und desselben Gegenstandes auch für die Untersuchung des menschlichen Gattungslebens ausdrücklich postuliert hat, ist viel zu wenig beachtet worden. Schon den Begriff der menschlichen Gattung selbst will er in die Unterbegriffe physische oder Natur- oder Tiergattung und sittliche Gattung einteilen[4]). Die Lehre vom Menschen soll demgemäss entweder in „physiologischer" oder in „pragmatischer Hinsicht" abgefasst sein[5]). Stets ist dasselbe Gebiet der Wirklichkeit zugleich Natur und „Vernunft", je nach der Methode, der es unterworfen wird. Um aber die Vernunft aus dem unmittelbar Gegebenen herauszuheben, muss man schon mit einem Massstab an die Dinge herantreten. In der gegen Werte gleichgiltigen Wirklichkeit erzeugt man den Gegenstand der Betrachtung durch den Gesichtspunkt der Betrachtung. Was Inhalt der Wertbetrachtung sein soll, kann deshalb nie aus der erklärenden Wissenschaft desselben Wirklichkeitsgebietes entnommen, z. B. die sittliche Vernunft des Menschen als Einzelwesen nicht aus der Anthropologie, die der menschlichen Gattung nicht aus der anthropologischen Natur-

[1]) S. z. B. W. W. [Hartenstein²] III, 277, 556, 605, IV, 275, 357.
[2]) III, 108.
[3]) Ibid. 381 vergl. 528, IV, 143, dazu Dilthey, Leben Schleiermachers, I, 96.
[4]) IV, 322 f.
[5]) VII, 431.

geschichte der Menschheit oder einer sonstigen „physiologischen“ Disciplin abgelesen werden.

Aus diesem methodologischen Grundsatze ergiebt sich das für uns Bedeutsame an Kants Geschichtsphilosophie. Die Vernunftbethätigung der Gattung nämlich, d. h. der Inbegriff des aus ihr als absolut wertvoll Herausgehobenen ist „Kultur“, die Kultur in ihrer Entwicklung Geschichte. Auch die Grenzen dessen, was Kultur und Geschichte ist, wollen erst gezogen werden, und ziehen kann sie wiederum nur, wer mit irgend einem einheitlichen Gesichtspunkt an das Gewirr des an Menschen irgendwie sich vollziehenden Geschehens herantritt. Vortrefflich hat deshalb Kant sein kulturphilosophisches Apriori einen Leitfaden genannt, der dazu diene, „ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im Grossen, als ein System darzustellen“[1]).

Kant, so können wir seine Leistung jetzt kurz zusammenfassen, hat die Geschichte besser verstanden als seine Vorgänger. Er gelangt durch sein ganzes Denken zu dem, wovon die Aufklärungsphilosophie mit unkritischer Sorglosigkeit ausgegangen war: zu der Unentbehrlichkeit eines mit Bewusstsein angelegten Massstabes dafür, worauf es denn bei Kultur und Geschichte ankomme. Jetzt erst verstehen wir, was Geschichte ist, denn wir kennen ihren Begriff. Wie die kategoriale Notwendigkeit den Begriff der „Erfahrung“ ausmacht, so begründen als formales Apriori die Vernunfterzeugnisse der menschlichen Gattung den Begriff der Geschichte. —

In dieser kritischen Festlegung des Begriffs der Geschichte erblickten wir die Grösse von Kants Geschichtsphilosophie. In der Art aber, wie er sich mit einer solchen formalen Abgrenzung des geschichtlichen Gebietes begnügte, müssen wir nun auch die Grenze seiner Spekulation zu erkennen suchen.

Auf den ersten Blick scheint allerdings der einzige historische Begriff, den Kant untersucht, nämlich der des einheitlichen Fortschritts der menschlichen Gattung, eine wirkliche historische Weltanschauung unmittelbar aus sich erzeugen zu müssen. Denn in der einmaligen Entwicklung,

[1]) IV, 155.

so meint man, sollte doch jedes einzelne Vernunftgebilde seine einmalige unersetzliche Stelle haben, in ihr sollte es darum auch einen einzigen, unvergleichbaren Wert darstellen. Aber grade diese scheinbar so streng sich ergebende Folgerung hat Kant nicht nur zu ziehen unterlassen, sondern gradezu unmöglich gemacht. Der Grund dafür liegt in einer unlebendigen Erfassung des Gedankens der Vernunfttotalität. Dies Endziel der Kulturarbeit, dessen Erringung als eine in die Unendlichkeit der Zeit sich ausdehnende Aufgabe der Menschheit zufällt, bedeutet den Inbegriff aller Werte. Ihn können wir nicht wirklich denken, sondern nur durch die Andeutung einer unvollziehbaren, ihrer Tendenz nach aber eindeutigen Aufgabe charakterisieren. Dagegen können wir wohl gewisse allgemeine Merkmale angeben, denen dieser Begriff auf jeden Fall genügen muss. Als deren oberstes giebt Kant die Verwirklichung des ethischen Grundwertes an, der „Freiheit", d. h. des sittlich guten, nur durch das Pflichtbewusstsein bewegten Willens. Aus ihm ergiebt sich für die Gattung als Postulat die Vereinigung der Freiheit aller: eine gerechte bürgerliche Verfassung und ein weltbürgerlicher Völkerbund. Neben der Aufzeigung dieser formalen Erfordernisse tritt für Kant die Thatsache ganz zurück, dass die Gesamtheit der Werte vor allem auch als unendlich mannigfaltige Inhaltsfülle, als nur einmal vorhandene und sich entwickelnde Wertgrösse angesehen werden muss. Die schematisch gehaltene Umschreibung dieser absoluten Inhaltlichkeit durch einige charakteristische, aber abstrakte Merkmale genügt ihm, als wäre sie schon ein erschöpfendes, allen methodischen Anforderungen genügendes Eindringen. Da wir vom Kulturganzen nur soviel formulieren können, als sich auf einen einfachen Ausdruck bringen lässt, glaubt Kant, nur soviel Wesentliches enthalte auch seine ganze unendliche Wirklichkeit. Er betrachtet das Ganze nicht als sich selbst genügende Totalität, sondern ausschliesslich als Träger gewisser abstrakter Werte. Dadurch ist aber die Wertung auch des Einzelnen, als eines unersetzlichen Gliedes in einem grossen einheitlichen Zusammenhang, in der Wurzel zerstört. Denn auch dieses kann dann nicht als Individualität betrachtet werden, sondern ebenfalls nur als Träger formaler Werte, und noch dazu jedes Einzelne als Träger immer derselben formalen Werte, die zugleich

für den Begriff des Ganzen bestimmend gewesen waren. Ist es nun zwar begreiflich, aber doch schon falsch und irreführend, wenn man sich dem Begriff der Werttotalität nur durch Angabe seiner formalen Merkmale nähern will, so wird es vollends unerträglich, auch jedes einzelne geschichtliche Ereignis nur nach denselben allgemein gehaltenen Massstäben gemessen zu sehen. Denn das Ganze können wir ja in der That gar nicht anders als durch Angabe formaler Bestimmungen charakterisieren, nicht aber anschaulich als Totalität erfassen; das Einzelne dagegen sind wir im Stande, in seiner vollen Individualität unmittelbar nachzuerleben. Bei der Beurteilung des Ganzen scheint uns deshalb die Beschränkung auf das Formale entschuldbar, bei der des Einzelnen dagegen fordern wir eine Würdigung der ganzen Individualität in ihrer unersetzlichen Eigenart. Wird die vielgestaltige Mannigfaltigkeit des besonderen Kulturgeschehens einzig und allein nach gewissen abstrakten Momenten dargestellt, so empfinden wir die ganze Dürre und Trostlosigkeit eines schablonenhaften, alles nivellierenden Absprechens.

Es folgt dann daraus der Rationalismus mit seiner Unfähigkeit, dem Historischen gerecht zu werden, mit seiner Armut an Ansatzpunkten der Beurteilung[1]). Wie ist eine unbefangene Würdigung geschichtlicher Dinge möglich, wenn die historische Persönlichkeit nur nach ihrem Verhältnis zum kategorischen Imperativ, die That des Staatsmannes nur danach geprüft wird, wie weit sie die Macht „in die Hände eines vernünftig eingerichteten gemeinen Wesens" gab, das historische Ereignis nur darauf hin angesehen wird, ob es „das allgemeine Wohl der Menschen im bürgerlichen Zustande" weitergebracht habe[2])? Charakteristisch für diesen Rationalismus ist Kants ausdrückliche Vorschrift, dass auch die Geschichtsschreibung — nach dem Vorgange der Geographie — sich als Prinzip der Forschung einen Allgemeinbegriff suchen solle, dem alle einzelnen Thatsachen sich subsumieren lassen[3]).

Kants Verdienst um die Belebung des Verständnisses

[1]) Vgl. dazu Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie 82 ff.

[2]) Reflexionen zur Anthropologie (hrsg. von Erdmann) 215. 216.

[3]) Ibid. 208 f.

für Geschichte und die gleichzeitigen Schranken dieses Verdienstes findet man vielleicht nirgends anschaulicher ausgeprägt, als in der auf den Historiker Christoph Friedrich Schlosser ausgeübten Wirkung der kritischen Philosophie. Die Monographien von Dilthey[1]) und Lorenz[2]) haben nicht nur überzeugend dargethan, dass Schlosser bei seiner scharfen Wertbeurteilung durchweg die ethischen und politischen Massstäbe der Kantischen Spekulation entnimmt, sondern sie haben diesen Einfluss auch nach seiner begrifflichen und methodologischen Seite beleuchtet. Dass durch Kant die Frage nach dem geschichtlichen Werte zum ersten Mal mit Bewusstsein aufgeworfen sei, darin sieht Lorenz sogar die „Grundlage der neueren Geschichtschreibung.“[3]) Aber auch das Ungenügende der ganzen Kantischen Wertmessung gegenüber den konkreten Aufgaben des Historikers tritt in Schlossers wissenschaftlicher Persönlichkeit mit erschreckender Deutlichkeit hervor.[4]). Denn wo über alles nach einem einzigen abstrakten Schema gleichförmig abgeurteilt wird, da ist eine unbefangene Versenkung in die historische Wirklichkeit von vorn herein vereitelt. „Bevor noch die Handlung eines Menschen in ihrer historischen Verzweigung nach allen Seiten hin beobachtet und dargelegt wurde, wird sie bereits von dem Schicksal des gleichsam im Hintergrunde lauernden Rigorismus erfasst und sittlich vernichtet“[5]). Es fehlt „ein starker Sinn für das Positive in allen Bestrebungen“, „der Sinn für das principium individui.“[6]) Diese Ausführungen von Dilthey und Lorenz sollten nur zur genauen Bestätigung unserer bisherigen Ergebnisse dienen, die sich jetzt leicht in die allgemeine Formel zusammendrängen lassen: Kants Grösse in der Hervorhebung des Wertmomentes für den Begriff der Geschichte, seine Grenze in der Beschränkung auf

[1]) Preussische Jahrbücher, Bd. IX.

[2]) Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben. I. Abschnitt. Die philosophische Geschichtschreibung.

[3]) A. a. O. 18, vgl. besonders noch 56 f., 69. Schiller in dieser Hinsicht mit Schlosser zusammengestellt von Lorenz in Tomaschek, Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft 129, Geschichtswissenschaft usw. 17.

[4]) Lorenz, Geschichtswissenschaft 66 f.

[5]) Ibid. 67.

[6]) Dilthey, a. a. O.

formale Werte, in der Gewohnheit, das Einzelne lediglich als Träger von Wertallgemeinheiten zu beurteilen.

Allein es sollte andrerseits nie übersehen werden, wie eng sogar die Dürftigkeit der logischen Struktur des Wertmomentes, die sich uns als unabtrennbar von den bahnbrechenden Anfängen kritischer Erfassung des Geschichtlichen erwies, mit den wertvollsten Ergebnissen der Vernunftkritik verwachsen ist. Nach kritischer Methode nämlich wird überall aus einem vorliegenden empirischen Material der in ihm steckende „Vernunft"gehalt oder das apriorische Element durch philosophische Analyse herausgelöst[1]). Daraus ergiebt sich notwendig die Scheidung in den überall gleichbleibenden Wertfaktor und in das überall wechselnde empirische Material. Das Empirische oder das aposteriori ist die individuelle Gestaltung, die das apriori in jedem einzelnen Falle annimmt; das apriori also ein gemeinsames Merkmal am aposteriori; ein Allgemeinbegriff, für den die Mannigfaltigkeit des aposteriori den empirischen Umfang, die subsumierbaren Exemplare liefert[2]). Da nun Kants Untersuchung ihrer ganzen Absicht nach sich nur auf den apriorischen Bestandteil richtet und in ihm den überempirischen Erkenntniswert erblickt, so verteilen sich notwendigerweise Wert und Nichtwert folgendermassen auf die logischen Gegensätze des Allgemeinen und des Besonderen: nur das Allgemeine gilt zugleich als überempirischer Wert, das Konkrete oder Individuelle an den Erkenntnisobjekten dagegen als für sich wertlos und wird höchstens als Träger jener allgemeinen Werte einer mittelbaren Wertung fähig. Diese mit genauer Folgerichtigkeit aus der kritischen Betrachtungsweise hervorgehende Wertverteilung bestimmt endgültig das Problem des Individuellen bei Kant und liefert den tiefsten Grund dafür, warum für ihn — wie für den Leibniz-Wolffischen Rationalismus — das Individuelle immer nur das rein Faktische und „blos" Empirische, das Wertlose κατ' ἐξοχήν bedeutet. Kant hat zwar die unvermeidliche und nicht rationalistisch hinwegzudeutende Gebundenheit der apriorischen Elemente an empirisches Material besonders auf

[1]) Vgl. ob. S. 10 f.

[2]) Vgl. die genauere Ausführung darüber unten, erster Teil, Kap. I, A.

theoretischem Gebiet sehr stark berücksichtigt. Aber dieses intelligible oder transscendentale Fatum, diese brutale Unentbehrlichkeit des Empirischen, durfte ihn über dessen prinzipielle Wertlosigkeit nicht hinwegtäuschen.

Mit psychologischer Notwendigkeit musste aus so tief eingewurzelten Gewohnheiten des Denkens, das, was uns heute als Einseitigkeit erscheint, nämlich die Überzeugung von der innersten und eigentlichen Wertlosigkeit des Empirischen, Individuellen dem Philosophen sich aufdrängen und von der theoretischen Transscendentalphilosophie auf das ethische, rechts- und geschichtsphilosophische Gebiet sich übertragen. So wird in der Ethik zwar zugegeben, dass sich das Sittengesetz nicht anders als in den Handlungen einzelner Personen verwirklicht; aber gewertet wird nur das Formale; die Würde der Persönlichkeit und des sittlichen Thuns beruht ausschliesslich auf der allgemeinen Bedingung der Pflichtmässigkeit [1]). Ebenso soll in der Rechtslehre das an sich gleichgiltige positive Rechtsinstitut und Rechtsverhältnis seine Existenzberechtigung einzig und allein der Möglichkeit einer Subsumption unter die abstrakte Vernunftregel (die Koexistenz freier Wesen) verdanken [2]). Dieselbe Beschränkung auf formale Werte wird endlich auch durch die rationalistische Staats- und Geschichtsauffassung bestätigt.

So ist es gekommen, dass der Überwinder der Aufklärungsphilosophie eine typische Grundanschauung jedes unhistorischen Aufklärertums wieder zu Ehren gebracht hat, nämlich die schroffe Entgegensetzung von Vernunftmässigem oder Rationalem und blos Faktischem oder Empirischem. Durch alle Schriften Kants zieht sich diese Leibniz-Wolffische Unterscheidung hindurch, und mit ihr wird ausserdem die Gleichsetzung von „Empirisch" und „Historisch" übernommen. Zwei Begriffe der Geschichte begegnen sich dadurch in unversöhnbarer Geschiedenheit in Kants Denken: ein Kulturbegriff der Geschichte und ein logischer Begriff des Historischen, der

[1]) Vgl. auch Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft II, 21 ff., 34 ff., 54 ff.

[2]) Dies mit gleichzeitiger Erkenntnis des überall bestehenden Zusammenhanges von Wertallgemeinheit und Atomismus scharf und tief erfasst von Stahl, Philos. d. Rechts, 5. Aufl. I, 213 ff., 259 ff., 282 f.

dieses einfach mit dem unmittelbar Thatsächlichen gleichsetzt. Kant legt wohl, so können wir auch sagen, den Kulturwert in seiner Allgemeinheit philosophisch fest, vermag ihn aber noch nicht mit der historischen Wirklichkeit zu verbinden. Denn die zeitlosen Werte weisen keine in ihnen selbst angelegte Beziehung zu irgend einer konkreten Besonderung der Wirklichkeit und Geschichte auf. Es besteht deshalb auch zwischen philosophischer Behandlung der Geschichte und „blos empirisch abgefasster Historie", die auf eine chronikartige Aufzeichnung schlimmster Art hinauslaufen müsste, genau dieselbe Kluft, wie zwischen Wert und Faktischem überhaupt. Zu einer methodologischen Erfassung der Geschichtswissenschaft bringt es weder seine formale Abgrenzung des Kulturgebietes noch seine Kennzeichnung der logischen Struktur des „Historischen". Die beiden von einander unabhängigen Leistungen, die kulturphilosophische und die geschichtslogische, lassen sich nicht zu einer Kultur-Logik verschmelzen.

Ein prinzipieller Fortschritt über das durch Kant erreichte Stadium der Geschichtsphilosophie konnte allein erfolgen durch bewusste Überwindung der ganzen Wertungsart des Rationalismus, durch Einsicht in die Unzulänglichkeit und Einseitigkeit der rationalistischen Wertungslogik. Denn selbst die — auch bei Kant nicht fehlende, aus Erinnerungen an die theoretisch feststehende Unentbehrlichkeit des empirischen oder individuellen Faktors stammende — Besinnung darauf, dass die zeitlosen abstrakten Werte sich nur in einer zeitlichen Aufeinanderfolge besonderer Verwirklichungen ausleben können, mag zwar ein gewisses Gefühl für den Wert des Konkreten erwecken, zur philosophischen Durchdringung des Problems genügt sie nicht. Denn wird auch bei solcher Erkenntnis das empirisch Gegebene als konkreter Wert gefasst, so fehlt doch nie der Nebengedanke, dass es sich dabei in letzter Linie lediglich um die Exemplifizierung eines allgemeinen Wertes handelt. Das abstrakte Schema, nach dem das Einzelne nur als Exemplar einer Wertallgemeinheit erscheint, bleibt auch dann noch unangetastet und gilt als erschöpfender logischer Ausdruck für die Bedeutung des Individuellen. Aber historische Erscheinungen,

wie etwa einzelne Persönlichkeiten, lassen sich niemals dadurch erschöpfend würdigen, dass nachgeprüft wird, wie weit sie den Satz des Widerspruchs oder den kategorischen Imperativ in konkreter Gestalt in sich verwirklicht haben. Es reicht eben nicht aus, Wertallgemeinheit und einzelne Wertkonkretion in kritischer Analyse zu sondern und das historische Einzelgebilde dann als reale Verschmelzung beider, als individuellen Niederschlag oder bestimmten Komplex in die Konkretheit eingegangener, ihrer selbständigen Bedeutung nach aber abstrakter Werte zu betrachten. In der historischen Individualität liegt stets mehr. Es muss der Gedanke hinzutreten, dass die bestimmte Wertgrösse um ihrer Individualität willen, in ihrer unersetzlichen Einmaligkeit, gewertet wird. Nach Kantischer Art zu werten, kann das Wertwesentliche jedenfalls nie in den individuellen Differenzen, sondern nur in dem überall identischen Vernunftfaktor bestehen. Die Wertung dringt hier nicht in den Kern der Individualität ein, sondern haftet an einem Teil, an einem Merkmal, das unzähligen Exemplaren derselben Wertungssphäre gemeinsam sein muss. Um dieses Gemeinsamen, nicht um seiner individuellen Eigenart willen, erhält das Objekt seinen Wert. Es erscheint zwar als ein einzelnes Wertvolles, aber nicht als wertvoll in seiner Einzigkeit [1]).

Nennen wir ein nach der vorher angedeuteten, von Kant abweichenden Art gewertetes Gebilde eine „Wertindividualität", so geben wir damit erstens zu erkennen, dass dabei die Wertung sich nicht auf einen Teil, sondern mit einem Schlage auf das Ganze erstrecken soll, und zweitens schneiden wir zugleich jene andere Betrachtungsart gradezu ab, die sich beim Werten des Einzelnen immer auf ein über das unmittelbar Gegebene hinaus-

[1]) Der Verfasser steht bei diesem Versuch, Kants Wertungsart als abstrakten Universalismus zu begreifen, unter dem entscheidenden Einfluss von Gedanken Rickerts. Dessen Schrift „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" — s. bes. 4. Kap., II, III — enthält eine erste bewusste spekulative Polemik gegen den jahrtausendealten Platonismus des Wertens, der in der Spekulation aller Zeiten noch viel tiefer wurzelt als seine blosse Unterart, der logisch-metaphysische „Realismus".

weisendes Formales richtet[1]). Ein solches Hinausgehen nämlich wird dann zur Unmöglichkeit, wenn ein Ding als Ganzes, in der Zusammengehörigkeit aller seiner Teile, gewertet wird, da es in diesem Fall garnicht als Exemplar einer Gattung, als Träger allgemeiner Werte auftreten kann; denn seine ganze Individualität hat es mit keinem andern Dinge gemein. Die abstrakte und diese neue Wertungsmethode erweisen sich somit als disparat, d. h. der Wert, um dessen Willen uns etwas zur Wertindividualität wird, ist nicht etwa nur relativ individuell, so dass er sich in andrer Hinsicht zugleich als Wertallgemeinheit, wenn auch ganz geringen Umfanges, denken liesse. Die „Wertindividualität" ist dadurch genau unterschieden von jeder individuellen Wertgrösse mit blosser Trägerschaft abstrakter Werte, mögen diese auch von noch so geringer Allgemeinheit sein. Als disparat sind die beiden Wertungsmethoden aber auch komprädikabel, d. h. auf dieselben Gegenstände neben einander anwendbar und infolge der selbständigen Bedeutung, die jeder zufällt, durch einander unersetzbar[2]).

Kants Wertungsart wird darum nie durch die andere überflüssig gemacht werden, nur grade für die Geschichtsphilosophie leistet diese zweite die besten Dienste. Und darum ist ihr grösster und typischer Vertreter, Hegel, der in entgegengesetzter Einseitigkeit die abstrakte Wertungsart ganz verwirft, als Überwinder von Kants rationalistischer Geschichtsphilosophie zu betrachten[3]). Von dem ersten

[1]) Ansätze zu einer Durchbrechung seiner sonstigen Wertungsgewohnheit finden sich übrigens in Kants Ästhetik. Schon das ästhetisch bewertete Objekt, sodann aber das „Genie" selbst stellt eine richtig gebildete Wertindividualität dar, da es als in seiner Originalität exemplarisch gelten soll; vgl. zweiten Teil, Kap. II, dritten Teil, Kap. I; über das „Genie" bei Fichte s. dritten Teil.

[2]) Diese Möglichkeit des Zusammenwirkens beider Methoden verkennen nicht nur Schelling und Hegel, sondern auch die Vertreter der sog. genialen Moral. Shaftesbury, Jacobi, die Romantiker und andere empfinden richtig, wenn sie meinen, durch das unterschiedslose Beugen unter allgemeine Maximen gelange der Eigenwert der bedeutenden Persönlichkeit nicht zu seinem Recht; aber sie irren, wenn sie daraus als notwendige Konsequenz die Verdrängung der formalen Wertbetrachtung überhaupt ableiten.

[3]) Allerdings kann Hegel, dessen Logik sich ja jenseits des in unserem Sinne Individuellen und Allgemeinen bewegen will (s. ersten

Beginn eigener Spekulation an ergeht er sich in heftiger Polemik gegen die Trennung eines gegen jeden Wert indifferenten Stoffes und einer dem Konkreten fremd gegenüberstehenden abstrakten Wertallgemeinheit. Bei ihm kündigt sich die beabsichtigte völlige Versöhnung der Spekulation und der Geschichte schon in der Aufgabe an, die er dem Geschichtsphilosophen zuweist: die Vernunft in der Geschichte aufzusuchen, in ihrer Durchdringung auch des Einzelnen und Kleinsten. Versöhnt werden dabei mit einander auch die bei Kant auseinanderfallenden Begriffe der Kultur und des „Historischen“ [1]). Das Kulturganze wird als der mit voller Wertinhaltlichkeit ausgestattete objektive Geist aufgefasst, in den Begriff des historischen Einzellebens wird andrerseits die innigste Wesensgemeinschaft mit den grossen Kulturzusammenhängen aufgenommen. Wir lernen damit zugleich noch eine neue Eigentümlichkeit der mit Wertindividualitäten operierenden Methode kennen. Beim abstrakten Wertschema wird das Wertexemplar mit dem Wertallgemeinen, beim Hegelschen Verfahren Wertindividualität mit Wertindividualität, nämlich einzelne Gliedindividualität mit der sie realiter umfassenden Gesamtindividualität in Beziehung gesetzt. Das Einzelne ist nicht als Exemplar einer Gattung untergeordnet, sondern als Bestandteil einem Wertganzen eingegliedert. Nicht nur die Wertindividualität, sondern auch das eigentümliche Verhältnis der Einzel- zur Gesamtindividualität, zum Wertganzen, erweist sich als Kennzeichen dieser neuen Wertungsart [2]).

Es ist notwendig, den dabei waltenden inneren Zusammenhang zwischen Wertindividualität und

---

Teil, Kap. II), nur indirekt als typischer Vertreter der Wertung des Individuellen bezeichnet werden. Aber da die konkrete Allgemeinheit, die er an Stelle des Abstrakten setzen will, auch zur Würdigung des in unserem Sinne Individuellen führt, so darf er gleichwohl für uns — wenn auch nicht nach seinem eigenen philosophischen Bewusstsein — als Wertungsindividualist gelten.

[1]) Vgl. ob. S. 9 f.

[2]) Kant und Hegel liefern in ihrer Einseitigkeit gradezu Musterbeispiele für diesen Unterschied der Wertungsarten: bei Kant erscheint z. B. die Persönlichkeit und ihr Handeln nur als Exemplar, einzelner Fall usw. des Sittlichkeitsbegriffs, bei Hegel nur als Glied einer „sittlichen Totalität“.

Tendenz der Einordnung in reale Werteinheiten kurz anzudeuten. Geht die Untersuchung (wie beim abstrakten Wertschema) nicht von einem konkreten Wertganzen, sondern von einem Gattungsbegriff aus, dann stösst sie mit logischer Konsequenz nur auf isolierte, lediglich durch die gemeinsame Unterordnung unter denselben Gattungsbegriff zu einer gedachten Einheit verbundene Exemplare[1]). Das abstrakte Wertschema führt deshalb zur Vereinzelung der Objekte. Mit besonderer Deutlichkeit macht sich dies Ergebnis fühlbar, sobald die abstrakte Methode sich auf die Untersuchung von Kulturobjekten erstreckt. Indem nämlich hierbei das, was wir sonst in realen Zusammenhängen zu sehen gewohnt sind, lediglich als unter Gattungsbegriffe (z. B. auch unter abstrakte Gesetze) subsumiertes Exemplar betrachtet wird, gebietet die Methode gradezu, die Aufmerksamkeit von den realen Beziehungen der Dinge zu einander und ihrer Einordnung in konkrete Kulturzusammenhänge abzulenken und bei allen einzelnen Gegenständen stets nur auf ihr immer gleiches Verhältnis zum Begriff zu reflektieren. Dadurch zerfällt naturgemäss die ganze Beobachtungssphäre (als „Umfang" des Begriffs) in ein unverbundenes Aggregat gegen einander gleichgültiger Einzelrealitäten. Die durch das Wesen des Gattungsbegriffs logisch geforderte Vereinzelung der Untersuchungsobjekte verwandelt sich in diesem Fall, sobald das abstrakte Wertschema wie bei Kant auch auf geschichts- und rechtsphilosophischem Gebiet alleinherrschend wird, in die Auflösung historischer Zusammenhänge und die Atomisierung aller sozialen Gebilde. So stehen auf der einen Seite abstrakte Wertungsart und Atomismus in innerem Zusammenhang. Wo dagegen andrerseits die Einzelwirklichkeit unter dem Gesichtspunkt der Wertindividualität angesehen wird, der Gedanke des Allgemeinen also garnicht herangetragen werden darf, da muss die Untersuchung, sofern beim Einzelnen nicht stehngeblieben werden soll, auf ein umfassendes, reales Wertganze hingelenkt werden, als dessen Glied das Einzelne erst verständlich ist. Umgekehrt kann man sagen: wer von

[1]) Vgl. den ersten Teil, Kap. I, A. über die Begriffslehre der formalen Logik.

einem realen Kulturganzen ausgeht, wird auch das Einzelne in seiner Beziehung nicht zu einem Allgemeinen, sondern eben zu diesem Ganzen, und deshalb, da diese Beziehung das Einzelne in seiner Konkretheit und Einmaligkeit ergreift, dieses nicht als Wertexemplar, sondern als Wertindividualität begreifen. Aus diesem Grunde werden Wertindividualitäten nicht in dem unverbundenen Zustand gleichgiltiger Koordination zusammengedacht, sondern in ihren lebendigen Beziehungen zu anschaulichen Totalitäten betrachtet[1]).

Es wird sich darum die Wertbetrachtung unter dem Gesichtspunkte der Individualität stets im Gegensatz wissen zu den atomisierenden Bestrebungen der abstrakten Richtung. Die Erkenntnis dieser Zusammenhänge und das unablässige Ringen, den Gesichtspunkt der Wertindividualität und Werttotalität gegenüber einem jahrhundertelangen Verfahren der vorangegangenen Philosophie wieder zur Geltung zu bringen, gehört zu den wertvollsten und gewaltigsten Bestandteilen von Hegels Denkarbeit. Eine genauere Darstellung hätte zu zeigen, wie Hegels Stellung in der Geschichte der Kulturprobleme, insbesondere auch der Rechts- und Staatsphilosophie, ganz und gar auf seiner Polemik gegen die abstrakte Wertlogik beruht[2]). Statt

---

[1]) Diese bisher fast stets vernachlässigten Unterschiede zwischen überindividuellem Allgemeinem und überindividuellem Ganzem, deren unvergleichliche Fruchtbarkeit für die geschichts- und socialphilosophische Forschung sich in der Zukunft immer deutlicher herausstellen dürfte, sind durch Rickerts logische Untersuchungen klargelegt und für die geschichtsphilosophischen Probleme verwertet worden: les quatres modes de l'universel en histoire, Revue de synthèse historique 1901 und Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 4. Kap., IV „der historische Zusammenhang". Vgl. dazu ausserdem noch die kurzen, andeutenden Bemerkungen Simmels, sociale Differenzierung 15 ff., Philosophie des Geldes 466 und die wertvollen Untersuchungen Kistiakowskis, Gesellschaft und Einzelwesen, bes. 5. Kap.

[2]) Sie hätte zugleich den engen Zusammenhang von Hegels eigener Wertlehre mit seiner Logik zu verfolgen. Dabei würde sich herausstellen, dass wertvollste kulturphilosophische Ergebnisse oft in innigstem Zusammenhang mit Spekulationen stehen, die vom rein logischen und erkenntnistheoretischen Standpunkt aus zu verwerfen sind; vergl. den Anfang des „ersten Teiles" und Kap. II (Hegels Polemik gegen den Atomismus).

dieses Nachweises, der hier unterbleiben muss, soll zur Rechtfertigung unserer ganzen wertlogischen Betrachtungsart wenigstens andeutungsweise darauf hingewiesen werden, welche Klarheit über den geschichtlichen Gesamtverlauf der Wertprobleme durch unsere Unterscheidung der beiden Wertungsarten sich gewinnen lässt, und wie insbesondere die Berücksichtigung des Zusammenhanges zwischen abstraktem Wertschema und Atomismus einerseits, zwischen dem Gesichtspunkt der Wertindividualität und dem des Wertganzen andrerseits. es erst ermöglicht, die in der Geschichte des Wertens aufgetretenen verschiedenen Bedeutungen von „Individualismus“ und „Universalismus“ auseinanderzuhalten. Diesem Zwecke diene folgende schematische Übersicht: man kann unterscheiden

1. einen Individualismus (1), der die Selbständigkeit des isolierten Individuums gegenüber allen (historischen wie socialen) Zusammenhängen, also gegenüber dem Wertganzen behauptet, gegenüber dem Wertallgemeinen dagegen eine das Individuum fast erdrückende Untergeordnetheit zulässt, mithin: Atomismus auf abstrakter Grundlage. Vertreter: Rationalismus der Aufklärung auf allen Gebieten und zu allen Zeiten (bei dem in der That mit der Empörung des Einzelnen gegen das Ganze die weitgehende Unterwerfung unter eine abstrakte Gesetzlichkeit fast stets Hand in Hand ging).

Wo dabei der Schwerpunkt auf die Nichtigkeit und Vergänglichkeit des Einzelnen gegenüber den abstrakten Werten gelegt wird, da wird dieser Individualismus gradezu zu einem Universalismus (1) hinsichtlich des Allgemeinen. Besonders typisch: Neuplatonismus, deutsche Mystik (Gegenüberstellung des Ewigen und des Historischen, zugleich individualistischer Gegensatz gegen den Gedanken der Gemeinschaft).

2. einen Individualismus (2), der die selbständige Bedeutung der Wertindividualität gegenüber allen blos abstrakten Werten verficht, dagegen die Eingliederung in eine Werttotalität behauptet. Vertreter: Christentum (Wert der Einzelseele, daneben Idee der Gemeinschaft), moderne historische Weltanschauung (Äusserung auf einzelnen Gebieten: historische Rechtsschule, geschichtliche Nationalökonomie u. s. w.; deren gemeinsame Polemik

gegen den abstrakten Rationalismus und „Atomismus"), ferner Philosophen wie Schleiermacher.

Wird dabei die Einordnung des Einzelnen in das Wertganze übermässig gesteigert, so wird dieser Individualismus geradezu zu einem Universalismus (2) hinsichtlich des Wertganzen. Besonders typisch: im Christentum z. B. Augustin, ferner Philosophen wie Plato [in der Staatslehre[1]] und Hegel[2]).

3. einen Individualismus (3), der nicht nur die Selbständigkeit des Einzelnen gegenüber den allgemeinen Werten behauptet, sondern auch gleichzeitig jede Einordnung in eine Werttotalität ablehnt. Vertreter: geniale Moral z. B. der Stürmer und Dränger, Herrenmoral der griechischen Sophisten und Nietzsches.

4. einen Universalismus (3), der die Individualitäten lediglich zum Mittel eines Ganzen herabdrückt, sie aber gleichzeitig nach atomistisch-rationalistischem Schema nur als gleichgültig nebeneinander gereihte Durchschnittsexemplare gewissen abstrakten Merkmalen und Erfordernissen unterworfen wissen will. Vertreter: Socialismus, besser Kollektivismus genannt.

Nach den Andeutungen dieser Übersicht lässt sich jetzt unsere Charakteristik von Hegels Geschichtsphilosophie noch in einigen Punkten genauer formulieren und ergänzen. Es muss auf den ersten Blick im höchsten Grade befremdlich scheinen, eine Lehre als Standpunkt der Wertindividualität charakterisiert zu sehen, als deren hervorstechendes Merkmal bisher stets die Leugnung des Individuellen gegolten hat. Allein unser Begriff der Wertindividualität umfasst gleichmässig die Bedeutungen von Gesamtindividualität und Gliedindividualität. Unter rein wertlogischen Gesichtspunkten muss deshalb eine Spekulation auch dann noch als Vertreterin der Wertindividualität angesehen werden, wenn sie die konkreten Gesamtgebilde

[1]) Es muss ausdrücklich bemerkt werden, dass Plato in der Kulturphilosophie nicht wie in der Metaphysik Universalist hinsichtlich der Allgemeinbegriffe ist; vgl. dazu die Ausführungen bei Stahl, Phil. d. Rechts I, § 21.

[2]) Eine übereinstimmende Unterscheidung zweier „Formen des Individualismus" bei Simmel, Philosophie des Geldes 374, Halbmonatsschrift „Das freie Wort" 1901, No. 13, 397—403.

der Kultur einseitig bevorzugt und das Einzelne als für sich wesenloses Moment in „sittliche Totalitäten“ ganz einzuordnen geneigt ist, wenn sie also in einen „Universalismus“ hinsichtlich des Kulturganzen umschlägt. Auch die umfassenden Gesamtgebilde der Kultur sind ja Wirklichkeiten von einmaliger und lebendiger Wertfülle, und deshalb steht auch dieser Universalismus in scharfem und bei Hegel sogar bewusstem Gegensatz zur abstrakten kulturphilosophischen Methode. Zuzugeben ist allerdings, dass diese ganze Errungenschaft des konkreten Wertens von Hegels eigener panlogistischer Metaphysik immer wieder unterwühlt wird (vgl. S. 12, Anm. 3 u. S. 15, Anm. 2).

Wie in der Entwicklung der nachkantischen Spekulation überhaupt, so erscheint Fichte als Mittelpunkt auch in der Reihe der geschichtsphilosophischen Systeme. Insbesondere darf er in der Methode des Wertens als philosophisches Mittelglied zwischen der aprioristischen Philosophie einerseits, und Hegel, sowie der historischen Rechtsschule andrerseits gelten. In seinen Versuchen einer Begriffsbestimmung des Geschichtlichen nimmt zwar zunächst die Kantische Auffassung des Einzelnen als einer konkreten Verwirklichung allgemeiner Werte noch einen grossen Raum ein. Ueber Kant hinaus aber ging er dadurch, dass er zuerst damit Ernst machte, die vom einheitlichen Menschengeschlecht übernommene Vernunftaufgabe als in ihrer Einmaligkeit wertvolle Entwicklung zu betrachten, das Einzelne deshalb vor allem in seiner einzigartigen Stellung innerhalb des Gesamtverlaufes zu würdigen. So hat er den Gesichtspunkt der Wertindividualität von der Gesamtheit der Kultur bereits auch auf Teilerscheinungen übertragen und insbesondere das Wesen der Nation, zum Teil auch schon das der historischen Persönlichkeit zu untersuchen begonnen.

Zum besseren Verständnis von Fichtes geschichtsphilosophischer Leistung muss an dieser Stelle eine allgemeinere Bemerkung eingeschoben werden. Die Spekulation des deutschen Idealismus erstrebte bei ihrem Vertrauen auf ein die einzelnen Wissenschaften verdrängendes „System

der Vernunft" nicht ein Verständnis der positiven Geschichtswissenschaft, sondern richtete die philosophische Forschung sozusagen unmittelbar auf Wesen und Stoff der Geschichte selbst. Nicht die Geschichtswissenschaft, sondern die Geschichte wollte man verstehen. Man untersuchte nicht kritisch die vorhandenen historischen Begriffe, sondern erzeugte selbständig geschichtsphilosophische Begriffe. Oder besser: es entwickelten sich die Begriffe im Zusammenhang mit der ganzen Philosophie. Die Herausarbeitung dieses in den geschichtsphilosophischen Spekulationen steckenden Begriffsapparats bildete die Aufgabe unserer bisherigen, kurz andeutenden Übersicht. Aber wir konnten lediglich die Bildung solcher Begriffe des Geschichtlichen, die Anwendung gewisser Wertungsarten verfolgen und aus dem Grundcharakter der verschiedenen philosophischen Systeme auch verstehen; keineswegs aber durften wir zugleich behaupten, dass die zu einer Kennzeichnung des Historischen thatsächlich führende geschichtsphilosophische Wertung, deren logische Struktur wir in jedem einzelnen Fall erst feststellen mussten, zur Klarheit bewusster Reflexion emporstieg und so zum methodologischen Verständnis der Geschichte benutzt wurde. Vielmehr wird man den Satz aufstellen müssen: nach der logischen und erkenntnistheoretischen Struktur des Geschichtlichen wird in der klassischen Epoche unserer Philosophie garnicht oder in unzulänglicher Weise gefragt.

Diese Bemerkung musste zur besseren Würdigung von Fichtes Geschichtsphilosophie an dieser Stelle eingeschoben werden. Denn grade in ihr beobachten wir den bedeutsamen Anfang der Erscheinung, dass die bewusste philosophische Forschung sich auf den logischen Gehalt des Historischen selbst richtet. Zwar wirkt auch bei Fichte Kants Gleichsetzung des Historischen mit dem „blos" Empirischen noch so stark nach, dass er die Wolffische Entgegensetzung von Historischem und Rationalem nie ganz überwunden hat. Aber einen wesentlichen Fortschritt über den Kriticismus hinaus macht die Wissenschaftslehre dadurch, dass sie die Einsicht in die Unentbehrlichkeit des empirischen Faktors, in die Gebundenheit des Allgemeinen oder der „Formen" an konkrete Verwirklichung, von der theo-

retischen Transscendentalphilosophie ausdrücklich auf das moralphilosophische Gebiet überträgt. Die Notwendigkeit eines sittlichen Materialen folgte zwar schon aus Kants Festlegung auch nur des formalen ethischen Wertes: aber nichtsdestoweniger gebührt erst Fichte das Verdienst, diese Folgerung in den Vordergrund geschoben und dadurch in eine ganz neue Beleuchtung gerückt zu haben. Denn die Unentbehrlichkeit konkreter Realisierung des Formalen wird jetzt nicht mehr nur als unvermeidliches intelligibles Fatum empfunden, sondern als lebendiger Zusammenhang endlicher Beschränktheit und übersinnlicher Werte freudig begrüsst. Das Konkrete erhält einen tiefen Sinn, es wird „das versinnlichte Materiale unserer Pflicht", die Offenbarung unserer individuellen sittlichen „Bestimmung".

Damit aber ist die einfache Identifikation von Historischem und Empirischem überwunden. In den Begriff des Historischen wird vielmehr der Wertfaktor jetzt bereits mit aufgenommen und mit dem formallogischen Charakter des Besonderen oder Bestimmten verschmolzen. Auch vor der tiefsten Spekulation soll das Historische eine ursprüngliche und selbständige Bedeutung bewahren. Noch besteht zwar, wie wir sahen, das alte Vorurteil, dass in dem Individuellen in letzter Linie nur ein aus dem Formalen abgeleiteter Wert erblickt werden dürfe. Allein die Verbindung des Individuellen mit dem Wert überhaupt ist jedenfalls schon angebahnt. Das Kulturproblem erhält damit eine Vertiefung durch die scharfe logische Durchdringung, Kants logischer Begriff des Historischen erhält eine Bereicherung durch die beginnende Verbindung mit dem Wertfaktor. Die volle Einsicht in das Wesen des Historischen ist noch nicht gewonnen — denn der Gedanke der Wertindividualität bleibt im Grossen und Ganzen noch logisch unbegriffen —, aber Elemente der Gesamtstruktur des Geschichtlichen werden bereits richtig erkannt. Ist somit die Untersuchung noch unzureichend, so ist es doch Fichtes bleibendes Verdienst, wenigstens einen Anfang gemacht, zum ersten Mal alle Mittel eines grossen Systems zur begrifflichen Festlegung des Geschichtlichen aufgeboten zu haben. In seiner Geschichtsphilosophie beginnt die abstrakte Spekulation sich mit der Thatsache des Historischen auseinanderzusetzen, sich dieser Thatsache durch Einordnung

in umfassende begriffliche Zusammenhänge logisch-methodologisch zu bemächtigen.

Die Ergebnisse unserer bisherigen Darstellung lassen sich folgendermassen zusammenfassen: Kants Hauptleistung besteht in der formalen Festlegung des Wertgesichtspunktes für den Kultur- und Geschichtsbegriff; für Hegel ist die Anwendung der Wertindividualität und des Wertganzen besonders charakteristisch; Fichte endlich gebührt das Verdienst einer ersten methodologisch bedeutsamen Besinnung auf die logische Eigenart des Geschichtlichen. Grade diese Seite seiner Geschichtsphilosophie ist gegenüber seiner bekannten Geschichtsmetaphysik viel zu wenig beachtet worden. Und doch verdient sie eine eingehende Würdigung. Einen wie festen und wichtigen Bestandteil des ganzen Fichteschen Systems sie bildet, davon überzeugt man sich jedoch erst, wenn man verfolgt, wie sie ihre Wurzeln bis in die letzten Prinzipien der Wissenschaftslehre erstreckt. Bei der Aufsuchung der hierbei entscheidenden erkenntnistheoretischen Grundlagen glaubt nun der Verfasser auf Bestandteile der Wissenschaftslehre gestossen zu sein, die nicht nur für das Verständnis der durch sie geschaffenen Begriffsbestimmung des Historischen unerlässlich sind, sondern auch für die Würdigung Fichtes und seiner ganzen Stellung in der Geschichte des Idealismus eine selbständige Bedeutung beanspruchen. Diese Beobachtung hat schliesslich dazu geführt, dass in der vorliegenden Arbeit die Darstellung der erkenntnistheoretischen Grundlagen gesondert von der ausführlichen Behandlung der Geschichtsphilosophie selbst herausgegeben wird. Darum ist der grösste Teil dieser Untersuchung eigentlich nur als Vorarbeit anzusehen, allerdings als die bei weitem wichtigste und schwierigste Vorarbeit für eine Darstellung von Fichtes Kultur- und Geschichtslogik. Denn nur gewisse Bestandteile seiner geschichtsphilosophischen Leistung verlangen und verdienen eine so straffe Einordnung in die Grundprinzipien der Wissenschaftslehre. Infolge von Zusammenhängen, die erst aus dem letzten Teil dieser Arbeit ganz ersichtlich werden, weist nämlich vor allem Fichtes rein logischer Begriff des Geschichtlichen über sich selbst hinaus und wird zur unwiderstehlichen Veranlassung, Fichtes Lehre von der em-

pirischen Wirklichkeit und seine Behandlung gewisser logischer Grundprobleme eingehend zu untersuchen. Hauptsächlich zur Kenntnis der transscendentalen Logik des deutschen Idealismus wird deshalb diese Schrift einen Beitrag zu liefern suchen; sie wird aber ausserdem auch die Wechselwirkung aufzuzeigen haben, die zwischen den kulturphilosophischen Spekulationen und der rein erkenntnistheoretischen Fassung des Individualitätsproblems, insbesondere der Lehre von der logischen Irrationalität des Individuellen, stattgefunden hat. —

Unsere Einleitung hat zunächst die geschichtsphilosophischen Schöpfungen des deutschen Idealismus lediglich als eine Entwicklung verschiedener Wertungsarten zu begreifen versucht. Indem dabei das Hauptaugenmerk nicht auf die inhaltlichen Ergebnisse der Spekulation, sondern mehr auf deren Form und Methode gerichtet war, musste notwendig überall die Frage nach der logischen Struktur des Wertmomentes in den Vordergrund treten. Von der Wertlogik glitt schliesslich die Betrachtung kurz andeutend auf das Gebiet rein logischer Probleme hinüber, die wir einleitend als letzte erkenntnistheoretische Grundlagen einer Geschichtsphilosophie kennzeichneten, um sie dabei gleichzeitig als selbständigen und für sich behandelten Gegenstand unserer Arbeit festzustellen.

Nur bis zu dem so angedeuteten und in den richtigen Problemzusammenhang eingeordneten Thema unserer Abhandlung sollte die Einleitung orientierend hinführen. Über den genaueren Inhalt selbst giebt der erste Teil durch Ausführungen über die Logik des deutschen Idealismus und durch vorläufige Einstellung Fichtes in den Entwicklungsgang der hier erörterten Spekulationen die weitere Aufklärung. Der zweite Teil enthält sodann den Nachweis der am Schluss des ersten über die Wissenschaftslehre aufgestellten Behauptungen. Lediglich ein Ausblick auf Fichtes Geschichtsphilosophie, wie sie sich auf den nachgewiesenen erkenntnistheoretischen Grundlagen aufbaut, kann endlich im dritten Teil gegeben werden.

Erster Teil.

Die logischen Voraussetzungen von Kants und Hegels Rationalismus und die Einordnung Fichtes in den Entwicklungsgang der deutschen Spekulation.

In der Einleitung war bereits an mehreren Stellen die Gelegenheit geboten, auf die innige Wechselwirkung zwischen der Kulturphilosophie und der Erkenntnistheorie des deutschen Idealismus hinzuweisen. Gegenüber dieser Thatsache historisch gegebener Gedankenzusammenhänge kann nun der Kritik die eigentümliche Aufgabe erwachsen, eine notwendige, sachliche Zusammengehörigkeit der in den verschiedenen Systemen faktisch miteinander verbundenen Denkbestandteile zu leugnen. So werden wir die logischen Voraussetzungen von Kants Transscendentalphilosophie billigen dürfen, ohne den psychologisch aus ihr hervorgehenden einseitigen Formalismus des Wertens gutzuheissen. So werden wir umgekehrt Hegels Theorie vom Begriff ablehnen können, ohne doch seine fruchtbare Schöpfung neuer Wertbegriffe verkennen zu müssen[1]). Dieses kritische Verhalten findet dann seine einzige Rechtfertigung darin, dass wir an eine mögliche Vereinigung der Kantischen Theorie vom Begriff mit der Bildung der Hegelschen Wertbegriffe glauben.

Wir können aber auch noch einen Schritt weiter gehen und den Satz aufstellen: die Kantische Logik sei sogar

[1]) Vgl. ob. S. 15 Anm. 2.

die einzige, unerlässliche und ausreichende Vorbedingung, zwar nicht zur vollkommenen Begriffsbestimmung des Historischen, wohl aber zur Erfassung gewisser notwendiger Elemente dieses Begriffs, also zu einer Leistung, die wir andeutungsweise bereits als Fichtes geschichtslogische Hauptleistung bezeichneten.

Jene Kant und Hegel voneinander scheidenden logischen und erkenntnistheoretischen Grundansichten machen wir nunmehr zu einem selbständigen Gegenstand der Untersuchung, und zwar mit der eben geforderten gänzlichen Herauslösung aus der Verflechtung in die verschiedenen Wertungsarten und mit alleiniger Zuspitzung auf das, was sich uns als der eigentliche Mittelpunkt der Probleme ergeben wird, auf die Lehre von der Irrationalität der empirischen Wirklichkeit, auf die rein logische Behandlung des Individuellen. Unser „erster Teil" soll somit nur den problemgeschichtlichen Ort für diejenigen logischen und erkenntnistheoretischen Gedankengänge feststellen, die im „zweiten Teil" als rein theoretische Grundlage von Fichtes Begriff des Historischen ausführlich behandelt werden[1]). Eine so genau orientierende Darstellung dieser Probleme muss aber deshalb vorausgeschickt werden, weil nur bei ganz scharfer Herausarbeitung des Gegensatzes zwischen Kantischem und Hegelschem Rationalismus Fichtes Stellung in der Entwicklung des Irrationalitätsproblems und damit die Bedeutung seiner geschichtslogischen Leistung[2]) zum Verständnis gebracht werden kann.

Es wird sich bei dieser Gegenüberstellung von Kants und Hegels Philosophie hauptsächlich um die Theorie des Begriffs handeln. Darum erscheint es zweckmässig, vor der ausführlichen Behandlung der beiden Systeme das der

[1]) Auch in der heutigen Methodologie der Geschichtswissenschaft erscheint die Irrationalität der individuellen empirischen Wirklichkeit als weitester rein logischer Begriff des „Historischen"; so bei Rickert, Grenzen, Kap. III. Die Unableitbarkeit des Individuellen aus den allgemeinen Gesetzen als eigentliches Charakteristikum des Geschichtlichen ferner bei Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie, bes. 41 ff. und Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft (Rektoratsrede); vgl. ob. S. 21 f.

[2]) Deren Zusammenhang mit dem Irrationalitätsgedanken besonders in Kap. III des „dritten Teiles" dargestellt wird.

Vergleichung zu Grunde gelegte Lehrstück wenigstens in vorläufigen Umrissen klarzustellen.

Nach der Entscheidung der Frage, welcher Wahrheits- und Wirklichkeitsgehalt den Gattungsbegriffen zuzuerkennen ist, lassen sich alle von jeher aufgestellten Begriffstheorien in zwei Hauptgruppen teilen. Die Anhänger der einen halten das logisch Untergeordnetste, das Inhaltreichste, das, was der Stufenfolge der Begriffe nach unten hin eine Schranke setzt, kurz die unbegrenzte Zahl der Einzeldinge, das empirisch unmittelbar Erlebbare, für die einzige Wirklichkeit, für die unverrückbare Basis, von der alle Begriffsbildung ihren Ausgang nimmt. Das Empirische wird ihnen zur einzigen und vollen Wirklichkeit; der Begriff zu einem künstlich ausgesonderten Teilinhalt ohne eigene Existenzfähigkeit, der durch Auflösung des ursprünglich Verbundenen entsteht und sich lediglich als Produkt des Denkens erweist. Die Begriffsbildung vollzieht sich hier durch Analyse des unmittelbar Gegebenen; wir können die Logik, die auf diesem Standpunkt steht, kurz die analytische Logik nennen. Die ihr entgegengesetzte Richtung deutet die logische Herrschaft des Begriffs über das Einzelding zur realen Macht einer höheren Wirklichkeit um, der gegenüber die Welt des Empirischen zu einer niederen und abhängigen Daseinsform herabgedrückt wird. Diese Richtung hat einen grossen Formenreichtum entwickelt, bei dessen Erzeugung mannigfache metaphysische und erkenntnistheoretische Gedanken wirksam gewesen sind. Es lässt sich aber zeigen, dass diese alle auch einem rein logischen Ideal des Begriffs zustreben, das seiner Struktur nach dem Begriff, wie ihn die analytische Logik fordert, in wesentlichen Punkten entgegengesetzt ist. Bei diesen Theorien nämlich muss der Begriff stets inhaltsreicher als die empirische Wirklichkeit ausfallen, nicht als deren Teil, sondern umgekehrt so gedacht werden, dass er sie als seinen Teil, als Ausfluss seines überwirklichen Wesens umfasst. Beziehungen zwischen Begriff und Einzelnem werden dann nicht etwa durch ein die Begriffe erst bildendes Denken ermöglicht, sondern entstammen einer realen Abhängigkeit des Besonderen, einer „organischen“ innigen Durchdringung von Gattung und Einzelwirklichkeit. Da hierbei der Begriff den besonderen Verwirklichungsfall sozusagen aus seiner überreichen Fülle

entlässt, mag die solche Ergebnisse hervortreibende Anschauungsweise eine emanatistische Logik genannt werden. Schon diese kurze Übersicht muss gezeigt haben, dass das Princip der Einteilung in die beiden Arten der Logik gebildet wurde durch ein verschiedenes Verhältnis des Begriffs zur empirischen Wirklichkeit, zu der er sich nämlich das eine Mal als unterwirklicher Teilinhalt, das andere Mal als überwirklicher Urgrund verhält.

I. Kapitel.

Kants analytische Logik des transscendentalen Begriffs.

A. Die logische Struktur des transscendentalen Begriffs im Allgemeinen.

Dass Kant als der typische Vertreter einer analytischen Begriffstheorie gelten darf, zeigt sich zunächst ganz deutlich auf dem Gebiet der formalen Logik, auf dem wir ihn als Anhänger gewisser Hauptstücke der traditionellen Lehre finden. Der Gattungsbegriff, als fertiges Gebilde gefasst, ist das Produkt einer Reflexion auf die mehreren vergleichbaren Vorstellungen gemeinsamen und einer Absonderung der individuell verschiedenen Merkmale. Seine Allgemeinheit, d. h. seine Anwendbarkeit auf viele Einzelvorstellungen, verdankt er lediglich seinem abstrakten Charakter, d. h. seiner Losgerissenheit aus dem ungeteilten Ganzen der „Anschauung". Er stellt eine erst durch das Denken geschaffene Koncentration von Merkmalen und deshalb nur eine begriffliche, nicht eine reale, anschauliche Grösse dar. Auch mit jeder Vorstellung einer realen Abhängigkeit des Einzelnen, das nur „unter" dem Begriff steht, von der Gattung muss daher gebrochen werden[1]). Wie zwischen Exemplar und Gattung keine reale Abhängigkeit, so findet aber ferner zwischen den Exemplaren derselben Gattung untereinander auch keine reale Verbundenheit statt. Das Band, das den empirischen Umfang eines Begriffs umspannt,

[1]) Vgl. zu allem Kants Logik, WW VIII.

ist nur der Gedanke ihrer gemeinschaftlichen Unterordnung. Der empirische Umfang ist eine Summe, ein blosses Aggregat von Exemplaren, über deren unbegrenzte Anzahl der Begriff blos verstreut ist[1]). Wie die Subordination keine reale Wirkung, der Begriff selbst keine reale Substanz, so ist die Koordination keine reale Einheit.

Gemäss dieser analytischen Begriffstheorie lehrt Kant in rein logischem Betracht die Inhaltsleere und deshalb in erkenntnistheoretischem Betracht die Unwirklichkeit des Begriffs. Er gelangt so notwendigerweise zu einem gewissen Nominalismus und Empirismus. Dieser aber scheint sich im Widerspruch zu befinden mit seinem „Rationalismus", nach dem die Gegenständlichkeit oder Objektivität grade aus den reinen Denkformen stammt, mithin aus einem Allgemeinen, das dem empirischen Wahrnehmungsmaterial entgegengesetzt ist. Es scheint demnach, als ob die erkenntnistheoretischen Gattungsbegriffe, die transscendentalen Allgemeinheiten, sich der analytischen Logik nicht einfügen. Wir wollen nun versuchen, die Verträglichkeit der analytischen Logik mit der kritischen Erkenntnislehre dadurch darzuthun, dass wir diese von jedem vorkantischen Rationalismus unterscheiden und dabei die logische Struktur des rationalen Faktors, wie ihn der Kriticismus lehrt, genau feststellen.

Den vorkantischen Rationalismus finden wir zunächst auf dem Boden einer dogmatischen Metaphysik. Der Rationalist erfährt die Unangemessenheit des sich empirisch darbietenden Erkenntnismaterials gegenüber den letzten Bestrebungen unserer Vernunft, die ihm auf Vereinheitlichung und Begreiflichkeit hinauszulaufen scheinen. Was sich ihm nun bei seiner von den Vernunftzielen geleiteten Bearbeitung des Materials als Wesenhaftes ergiebt und sich vom Zufälligen scheidet, das sieht er nicht lediglich als ein Erzeugnis seiner die „Erscheinungswelt" überwindenden Denkthätigkeit an, sondern zugleich als Abbild einer zweiten und wahreren Wirklichkeit. Da er Werte des Erkennens in Wirklichkeiten umwandelt, muss ihm der Sinn des Erkennens stets in der Abbildung einer

[1]) Vgl. z. B. die bekannte Stelle III, 60 im 4. Raumargument. VI, 476 Anm. „Inbegriff", „complexus", „aggregatum" identificiert.

Wirklichkeit bestehen. Er gelangt so notwendig zu einer auf die Abbildtheorie aufgebauten Zweiweltenlehre. Einerseits ist also bei ihm das Erkennen ganz abhängig vom absoluten Sein, denn es ist seine getreue Kopie; andrerseits ist aber wieder das absolute Sein ganz vorgezeichnet durch das Erkennen, denn seine jedesmaligen Erkenntnisziele hypostasiert ja der dogmatische Rationalist zu der metaphysischen Realität. Denknotwendigkeiten, Ideale des Erkennens werden bei ihm zu inhaltlich bestimmten übersinnlichen Gegenständen, zur naturphilosophischen ἀρχή, zu Platonischen Ideen, mittelalterlichen Universalien, Naturgesetzen und Atomen, zur Spinozistischen Substanz, zu allen den rationalen Dingen der Leibniz-Wolffischen Philosophie. Der vorkantische Rationalismus ist gekennzeichnet durch die Abbildtheorie und die Hypostasierung von Erkenntniswerten zu inhaltlich bestimmten Realitäten.

Kant ist der Zerstörer der Abbildtheorie; darin besteht seine "Kopernikanische" That. Sein, Realität, Gegenständlichkeit ist eine Regel der Vorstellungsverbindung, eine Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit des Urteilens. Vernichtet ist damit, was wir die Abhängigkeit des Denkens vom Sein nannten, zugleich aber auch, so scheint es zunächst, die letzte Schranke des Rationalismus hinweggeräumt. Allein Kant greift ebenso die andere Lehre der Metaphysiker an, nämlich ihre Verwandlung von Erkenntniswerten in inhaltlich bestimmte Realitäten. Er leugnet zwar das absolute Sein und führt die Gegenständlichkeit auf eine Notwendigkeit des Urteilens zurück. Aber dieser Erkenntniswert der Notwendigkeit begründet nach ihm nur Gegenständlichkeit, nicht inhaltlich bestimmte Gegenstände. So ist denn auch die metaphysische Fassung der Abhängigkeit des Seins vom Erkennen beseitigt. Die kritische Fassung gestattet nur den Wert oder die Dignität oder die Notwendigkeit des Gegenständlichen aus dem Erkennen entspringen zu lassen, und erlaubt nicht nur, sondern fordert demgegenüber die volle Selbständigkeit des inhaltlich Bestimmten oder Empirischen. Sie fordert sie; denn jene Notwendigkeit, die das Erkennen erzeugt, ist eine Form ohne Inhalt. Existieren aber können in der empirischen wie in der transscendenten Welt nie blosse Gegenständlichkeiten als Allgemeinbegriffe, sondern nur

sinnliche oder übersinnliche Gegenstände. Schon dadurch lässt sich einsehen, dass der Kantische Rationalismus einen gewissen Empirismus, eine gewisse unersetzliche Selbständigkeit des Empirischen nicht nur duldet, sondern begründet.

Jedenfalls zeigt sich uns die Stellung zur empirischen Wirklichkeit von einer ganz ähnlichen ausschlaggebenden Wichtigkeit, wie vorher für den Gegensatz der beiden Arten von Logik, so jetzt auch für den Unterschied des Kantischen Rationalismus von der vorkantischen rationalistischen Metaphysik. Es eröffnet sich dadurch zugleich eine Aussicht darauf, dass mit dem kritischen Rationalismus die analytische Logik verträglich ist, ja dass sie auf das transscendentale Gebiet sich übertragen muss. Denn wo der apriorische Erkenntnisbestandteil als blosse inhaltsleere Form gefasst wird, da erscheint er doch bereits als in hohem Grade den übrigen Gattungsbegriffen angeähnelt Wir werden schon hier auf das erst im Folgenden genauer begründete Ergebnis vorbereitet, dass nach transscendentaler Methode das apriori lediglich als Produkt erkenntnistheoretischer Analyse anzusehen ist und die reinen Denkformen als nach den Vorschriften einer analytischen Logik richtig gebildete transscendentale Gattungsbegriffe sich erweisen.

Obgleich die Verträglichkeit des die analytische Logik begleitenden Empirismus mit dem Kantischen Rationalismus jetzt principiell feststeht, so muss trotzdem zugegeben werden, dass die Anwendung der analytischen Theorie auf das Transscendentale ein verwickeltes Ineinandergreifen logischer und erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte mit sich bringt. Denn da jene reinen Erkenntnisformen, die als blos abstrakte Gattungsbegriffe auftreten sollen, selbst als eigentliche Erzeuger der Realität und Objektivität gelten: wie ist es möglich, dass ihnen die „empirische Wirklichkeit“ ganz in demselben Sinne wie beliebigen anderen Allgemeinbegriffen gegenübertritt, mit dem Anspruch auf selbständige Bedeutung? Denn um etwas überhaupt Gegenstand nennen zu können, muss man Kategorien ja schon mitdenken. Allein dieser Überlegung dürfen wir von rein logischem Standpunkt aus Folgendes entgegenhalten: ganz ebenso wie beim Erkennen eines Dinges

überhaupt die transscendentale Eigenschaft, die Kategorie, so wird irgend eine beliebige empirische Eigenschaft, z. B. die der Schwärze, schon mitgedacht bei der Auffassung eines schwarzen Dinges, oder anders ausgedrückt: in demselben Sinne wie in jedem schwarzen Ding die Eigenschaft der Schwärze, so verwirklicht sich in jedem Ding überhaupt, sofern es „Erfahrungs"objekt ist, individualiter die allgemeine Kategorie der Realität. Für unsere rein logische Betrachtung giebt es somit in dieser Hinsicht keinen Unterschied zwischen den transscendentalen und allen sonstigen Gattungsbegriffen[1]). Grade im Kriticismus — so können wir diese Betrachtung vorläufig abschliessen — muss daher die analytische Logik ihre höchsten Triumphe feiern; denn in ihm werden sogar die den Erkenntniswert des inhaltlichen Denkens begründenden „synthetischen" Formen, die in ausdrücklichem Gegensatz stehen zu den blos formallogischen Denkoperationen, streng als blosse Formen, als abstrakte Erkenntniswerte gefasst, ohne Hypostasierung zu selbständigen Realitäten.

Aus demselben Grunde kann sich darum in der nachkantischen Gedankenbewegung auch der alte Gegensatz analytischer und emanatistischer Logik fortsetzen, nur unter veränderten, nämlich verwickelteren Bedingungen. Um Hegels Hinausgehen über Kant mit genügender Schärfe erfassen zu können, müssen wir uns jetzt die kritische Lehre in ihrer doppelten Verschlingung von Logik und Erkenntnistheorie etwas genauer vergegenwärtigen.

Auszugehen ist dabei von Kants Leugnung eines „anschauenden Verstandes". Aus dem diskursiven Charakter unseres Erkennens wird nämlich zweierlei gefolgert. Erstens das allgemein logische Schicksal, dass für alles Erkennen der Wirklichkeit die Scheidung in „zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objekte, die ihnen korrespondieren"[2]), unerlässlich sei, und zweitens die Übertragung dieses allgemein logischen Phänomens speciell auf das Erkennen des Erkennens selbst, d. h. auf die Methode der transscen-

[1]) Vergl. dazu Kants Logik § 5; Kuno Fischer, Anti-Trendelenburg 18—23, Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft II, 209 f.

[2]) V, 414 vgl. VIII, 36, 38.

dentalen Untersuchung. Die volle Erkenntniswirklichkeit, so können wir auch sagen, erschliesst sich ebensowenig einer „intellektuellen Anschauung“ wie die Wirklichkeit überhaupt. Auch des Transscendentalphilosophen Aufgabe besteht in einer Zerlegung, durch die der im Begriffe der „Erfahrung“ steckende Wertgehalt der Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit herausgelöst, die Erkenntnis auf ihre aprioriſchen Elemente hin geprüft wird [1]). Das aber muss auch hierbei festgehalten werden: verwirklichen können sich die so gewonnenen Erkenntniswerte nur auf empirischem Schauplatz, mag auch ihre Bedeutung gar nicht aus dem zu ermessen sein, was eben nur Schauplatz ist. Als Gebilde philosophischer Analyse setzen sie notwendiger Weise etwas voraus, aus dem sie durch die Analyse gewonnen sind [2]). Derjenige Erkenntnisbestandteil nun, der übrig bleibt, wenn man vom Aprioriſchen absieht, ist das Aposteriorische, das Materiale oder rein Empirische; das Apriori und das Aposteriori bilden eine unauflösliche, nur durch die Kritik zersetzbare Einheit. Für uns ist die Scheidung aber auch notwendig, da wir das, was in der Vereinigung und Durchdringung beider enthalten ist, wohl erleben, aber nicht in seiner Bedeutung für die Zwecke der bewussten transscendentalen Erkenntnis unmittelbar durchschauen, da wir nur einzelne Bestandteile der Einheit und diese nicht anders als gesondert denken können.

Wie alle Wirklichkeit muss somit auch die Erkenntniswirklichkeit analysiert werden, und wie alle Wirklichkeit zerfällt ferner auch die Erkenntnis in die Bestandteile

---

[1]) Vgl. Riehl, Der philosophische Kriticismus I, 343: „Diesen Weg nimmt Kant, den Weg einer rein begrifflichen Analyse der Vorstellungen, um die Thatsache des Apriori zu begründen.“ In der Transscendentalphilosophie den Standpunkt einer „analytischen“ Logik zu erblicken, ist um so mehr berechtigt, als Kant selbst sein „Verfahren der Scheidung des Empirischen vom Rationalen“ mit der chemischen „Analyse“ und „Reduction“ verglichen hat, s. III, 20 Anm., 554, V, 169 und vgl. dazu Riehl I, 344, auch Erdmann, Grundriss II, 388, 511 (4. Aufl.).

[2]) Zum Verständnis unserer bewusst einseitigen Darstellung der transscendentalen Methode muss wiederum daran erinnert werden, dass es sich für uns hier nur um eine Kennzeichnung der logischen Struktur des transscendentalen Apriori handelt, gleichsam um die formale Logik der „transscendentalen Logik“.

des „Begriffs“ und der „Anschauung“ oder — nach Kants Logik — des Allgemeinen und des Besonderen. Es verbindet sich demnach mit der transscendentalen Scheidung der beiden Erkenntnissphären eine rein logische Entgegensetzung. Das Aprioriscbe nämlich ist der allenthalben sich gleichbleibende, das Empirische der überall verschieden gestaltete Erkenntnisbestandteil. Die Vernunftnotwendigkeiten, z. B. die Kategorieen und die aus ihnen sich ergebenden Grundsätze des Verstandes, können darum als das Gemeinsame oder Allgemeine angesehen werden, unter das sich der individuelle Bestandteil als Exemplar subsumieren lässt. An den im übrigen unendlich verschiedenen Empfindungsinhalten treten als erkenntnistheoretische Gattungscharaktere Begriffe wie Substantialität und kausale Verknüpfung auf. Jedes wahrnehmbare Kausalitätsverhältnis z. B., etwa das zwischen Sonne und erwärmtem Stein, ist nur einzelner Verwirklichungsfall der Kausalität überhaupt (des Kausalitätsbegriffs). Die Anwendung der Kategorien auf die Gegenstände der Erfahrung gilt deshalb bezeichnender Weise als Geschäft der das Besondere unter das Allgemeine subsumierenden Urteilskraft. Kant gliedert die den Inbegriff der erfahrbaren Gegenstände, die „Natur“, konstituierenden Faktoren meist nach drei Hauptstufen der Allgemeinheit. Den „allgemeinen Naturgesetzen“, die nur die abstrakt gefasste, allgemeine Gesetzlichkeit, den „allgemeinen Begriff“ der Natur[1]) darstellen und die nur über die Dinge „ihrer Gattung nach“, aber nicht als „specifische“[2]) etwas aussagen, ordnet er die besonderen, also nur relativ allgemeinen Naturgesetze[3]) unter. Den relativ allgemeinen Naturgesetzen steht als unterste Stufe der Allgemeinheit das nur noch Individuelle, gar nicht mehr Allgemeine gegenüber, das „Mannichfaltige“, „Besondere“ oder der unter die transscendentale „Regel“ subsumierbare „Fall“[4]).

Nachdem nun einmal ersichtlich geworden ist, dass die

[1]) V, 186.
[2]) Ibid. 190.
[3]) Das „Verschiedene, für jede Species zwar Allgemeine“, ibid. 192.
[4]) V, 192 vgl. über die allgemeinen und besonderen Naturgesetze, die natura formaliter spectata und die natura materialiter spectata, noch III, 153 f., 583 f., IV, 44 f., 54 f., über die „Specification“ III, 443 ff.

logische Erfassung der transscendentalen Begriffswelt nicht etwa eine dieser fremde und nur äusserlich an sie herangetragene Betrachtungsweise darstellt, wird von jetzt an eine vollkommene Auseinanderhaltung rein logischer und rein transscendentaler Probleme unmöglich. Vielmehr lieferte uns einerseits die logische Beleuchtung bereits den wichtigsten Beitrag zum Verständnis der transscendentalen Methode und berührte, wie wir sahen, gerade sozusagen die Lebensfrage des Kantischen Rationalismus, den Punkt, der diesen von allen anderen rationalistischen Systemen unterscheidet. Andrerseits wird sich im Folgenden deutlich herausstellen, dass Kants Theorie des transscendentalen Allgemeinen zugleich seine Lehre vom Begriff überhaupt und seine ganze analytische Logik immer klarer zu enthüllen im Stande ist. Aus der innigen Durchdringung des Logischen und des Transscendentalen erhalten wir somit Kants Theorie der transscendentalen Begriffsbildung, d. h. einer Begriffsbildung, deren leitende Principien die transscendentalen Erkenntniswerte sind.

B. Der transscendentallogische Zufallsbegriff.

Aus der logischen Struktur des Rationalen und dem diskursiven Charakter unseres Denkens folgte für den individuellen Erkenntnisfaktor bis jetzt jedenfalls schon soviel, dass wir die Wirklichkeit nie in ihrer unmittelbaren Gegebenheit hinnehmen dürfen, sondern für Erkenntniszwecke sie stets in eine Disjunktion auseinanderlegen müssen, deren eines Glied das Allgemeine oder Abstrakte ist. Auch das war ferner bereits festgelegt worden, dass das dadurch ins Leben gerufene Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen entgegengesetzt werden müsse einer thatsächlichen und metaphysischen Eingliederung.

Aber die analytische Logik fordert noch weitergehende Einschränkungen des Erkennens; sie raubt dem Allgemeinbegriff nicht nur die metaphysische Würde einer höheren Realität, sondern deckt auch gewisse Schranken seiner logischen Bedeutung auf. Indem sie so logische Mängel des Begriffs blosslegt, leidet sie dabei in gewissem Sinne an einer selbstgeschaffenen Schwierigkeit; denn die eben angedeutete Unvollkommenheit verrät der Begriff grade

in seinem Verhältnis zum Empirischen, zu dessen Erfassung und Bewältigung doch er selbst ebenso wie der ganze Dualismus des Allgemeinen und Besonderen erst künstlich erzeugt war. So gerät das dem unmittelbaren Erlebnis so leicht sich erschliessende Einzelne oder Empirische auf dem Gebiete der Reflexion durch das eigens für die Zwecke des Denkens geschaffene „Allgemeine" in eine eigentümliche und problematische Beleuchtung; und hier stossen wir endlich auf den Punkt, an dem der tiefste Zusammenhang des erkenntnistheoretischen Wirklichkeits- und Individualitätsproblems mit der Natur des transscendentalen Abstraktionsbegriffs sich aufhellt.

Über das alte Grundverhältnis des Besonderen zum Allgemeinen finden wir nämlich bei Kant die richtige Ansicht ausgebildet, dass die grössere Inhaltsfülle, die das Besondere vor seinem Gattungsbegriffe auszeichnet, aus diesem für unsere Erkenntnis sich nicht ableiten lässt, das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen mit Rücksicht auf unser Begreifen also irrational genannt zu werden verdient. Das Besondere ist nicht logisch in dem Allgemeinen enthalten, unter dem es doch steht, es ist deshalb mit Rücksicht auf den Begriff „zufällig". Die in dieser Irrationalität sich offenbarende Unfähigkeit unseres Erkennens begründet den logischen Zufallsbegriff[1]). Dadurch dass Kant ihn wiederum überall auf die Verhältnisse des transscendental Allgemeinen übertrug, hat er eine besondere Anwendung oder Abart von ihm, nämlich den transscendentallogischen Zufallsbegriff, geschaffen. Seine vielbesprochene und oft missverstandene Lehre vom Zufall ist — zumal in der endgiltigen Fassung, die sie in der „Kritik der Urteilskraft" gefunden hat — nicht nur streng kritisch, sondern gehört sogar zu seinen grossen und fruchtbaren Leistungen[2]).

[1]) Diese von Windelband, Lehren vom Zufall 68 ff., aufgestellte Lehre ist von grundlegender Bedeutung auch für die Klärung transscendentalphilosophischer Probleme.

[2]) Dies gilt ohne Einschränkung von der „Kritik der Urteilskraft", während in der „Kritik der reinen Vernunft" neben der richtigen Einsicht sich störende Reste Leibnizischer Metaphysik erhalten haben, die auch Windelband a. a. O. 74 erwähnt, ohne doch an dieser Stelle Kants Verdienste um den Zufallsbegriff hervorzuheben.

Aber grade diese streng logische Begründung bei Kant ist viel zu wenig beachtet worden[1]). Und doch finden wir sie bei ihm mit aller erdenklichen Schärfe herausgearbeitet. Insbesondere ist der noch bei Leibniz auftretende Gedanke eines im absoluten, dogmatischen Sinne Zufälligen durch die kritisch gefasste Relativität des Zufalls, nämlich durch dessen Beziehung lediglich auf unsere Erkenntnis, überwunden. Denn das Zufällige wird von Kant nicht als eine physikalische oder metaphysische, sondern ausschliesslich als eine transscendentallogische, die Fähigkeiten unseres Erkennens, die logische Struktur des Abstraktionsbegriffes betreffende Thatsache gedeutet. Für unsere Vernunft, für unseren „diskursiven Verstand" ist es unmöglich, über den Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen hinwegzukommen, und mit dieser nie überwundenen Zwiespältigkeit ist auch der Umstand unauflöslich verknüpft, dass für uns der Übergang von der „Unbestimmtheit der logischen Sphäre in Ansehung der möglichen Einteilung"[2]) zu einem specifischen Inhalt unbegreiflich ist, dass „das Besondere als ein Solches in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält"[3]) und durch das Allgemeine „unbestimmt" gelassen wird[4]). „Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, d. i. ein diskursiver Verstand, für den es freilich zufällig sein muss, welcherlei und wie sehr verschieden das Besondere sein mag, das ihm in der Natur gegeben werden und das unter seine Begriffe gebracht werden kann"[5]). Der logische Zufallsbegriff ist der spekulative Unterbau der ganzen „Kritik der Urteilskraft".

---

[1]) Trotz der Schriften von Cohen, Stadler, Riehl und Windelband, in denen ausser dem transscendentallogischen Charakter der Vernunftkritik grade die Berechtigung des Zufallsbegriffs als einer Grenze des Rationalen einen angemessenen Ausdruck gefunden hat. Auf die Ansichten dieser Autoren wird noch an mehreren Stellen einzugehen Gelegenheit sein.

[2]) III, 443.

[3]) V, 417 vgl. IV, 493 Anm.

[4]) III, 393, V, 419, 420, 186.

[5]) Ibid 418/19 vgl. 414 ff. „Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, dass er . . . . . vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besonderen (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muss; wobei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letzteren nichts bestimmt . . . . ." 420 vgl. 418, 186, 189. Diese Gebundenheit unserer Vernunft nennt er 417: „Eigentümlichkeiten unseres (selbst

Seine Anwendung auf die transscendentalen Verhältnisse ergiebt jetzt folgendermassen den oben angekündigten endgiltigen Aufschluss über das Problem der empirischen Wirklichkeit. Es stehen einander gegenüber Form und Inhalt des Erkennens, der Inbegriff des Apriori, der zugleich das Allgemeine, und der empirische Schauplatz, der zugleich das Besondere abgiebt[1]). Dem formalen Element fällt die Rolle des alle Erkenntnis bedingenden und insofern unerlässlichen oder notwendigen Faktors zu. Aus ihm ist das Zufällige nicht ableitbar, es selbst aber ist das Widerspiel des Zufälligen, das Notwendige. Auch die Notwendigkeit ist nicht eine Aussage über die Dinge, sondern über eine Beschaffenheit unseres Erkennens. Wie die Zufälligkeit einen Mangel, so bezeichnet die Notwendigkeit eine Macht unserer Erkenntnis. Die „allgemeinen Naturgesetze" heissen notwendig, weil sie „der Natur . . . . . notwendig zukommen"[2]), als aus ihrem Begriff hervorgehende, wesentliche Merkmale[3]). Das für die Natur Notwendige ist, da die obersten Grundsätze nach Art und Zahl nicht vom empirischen Material abgelesen werden, zugleich das für die Vernunft Notwendige, aus dem Wesen der Vernunft Ableitbare, mithin das Rationale. Es begründet die rationale Erkenntnis, und von ihm lässt sich einsehen, dass es eine solche Erkenntnis begründen müsse. Es ist das unabhängig von der Erfahrung für alle Erfahrung „Anticipierbare", ohne das Erfahrung gar nicht gedacht werden kann. Dieser von Kant bei den „Anticipationen der Wahrnehmung" gebrauchte, aber auch zur Bezeichnung des

des oberen) Erkenntnisvermögens, welches wir leichtlich als objektive Prädikate auf die Sachen selbst überzutragen verleitet werden."

[1]) Vgl. ob. S. 32.

[2]) V, 193 vgl. 189. „Zufällig" wird im Gegensatz dazu mit „apriori nicht erkannt werden können" gleichgesetzt.

[3]) Diese Bedeutung hat die „Notwendigkeit" dann, wenn sie nicht als die nur in der Idee einer systematischen Einheit der Erfahrung vorstellbare Erkenntnisweise, in der die Zufälligkeit bis auf den letzten Rest überwunden ist, also nicht als der in der Unendlichkeit liegende Ersatz der Zufälligkeit gefasst wird, sondern als deren auch für unsern Verstand bestehender Gegensatz, wenn Notwendigkeit und Zufälligkeit als nebeneinander bestehend und auf verschiedene Gebiete verteilt gedacht werden. Vgl. dieses Kapitel unter D.

Formalen überhaupt[1]) verwertete Ausdruck liefert ein vom psychologistischen Nebensinn freies logisches Princip für die Einteilung in Apriorisches und Empirisches.

Für seine Begreiflichkeit büsst nun allerdings das Formale nach echt analytischer Grundvoraussetzung notwendigerweise durch seine hochgradige Inhaltslosigkeit. Es bildet gleichsam nur ein „Schema zur möglichen Erfahrung"[2]), und über den einzelnen Kategorien erhebt sich noch als höchster transscendentaler Abstraktionsbegriff, als oberste, allgemeinste und darum auch inhaltsärmste Bedingung des Erkennens die transscendentale Apperception[3]).

Infolge seines genauen Gegensatzes zu allen diesen Eigenschaften lässt sich das Materiale jetzt leicht als das transscendentallogisch Zufällige charakterisieren. Entsprechend der Abstufung nach den drei Graden der Allgemeinheit (vgl. ob. S. 32 f.) trifft das Los der Zufälligkeit die besonderen Naturgesetze mit Rücksicht auf die allgemeinen, die Wahrnehmungen mit Rücksicht auf die besonderen Naturgesetze[4]). Wohl wird alles, auch das Einzelne und Kleinste, von der Gesetzlichkeit beherrscht, aber das unter die Gesetze Fallende kann in seiner Besonderheit nie aus eben den Gesetzen abgeleitet und begriffen werden, ist logisch nicht in ihnen enthalten. „Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon" — nämlich von den allgemeinen Naturgesetzen — „nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesammt unter jenen stehen"[5]). Das „Mannigfaltige der Anschauung" erweist sich als logisch aus den formalen Elementen nicht hervorgehende, sondern ganz neu zu ihnen hinzutretende, darum nur auf empirischem Wege erfassbare, „gegebene" Inhaltsfülle[6]). Sieht man von allem Begreiflichen ab, so bleibt die Empfindung übrig als dasjenige,

[1]) III, 159, 215, 357.

[2]) III, 210 und sonst.

[3]) Sie heisst „ärmste Vorstellung" III, 279, „an Inhalt gänzlich leer" 590, conceptus communis 117 Anm., sie liegt allen Begriffen zu Grunde 572, muss alle Vorstellungen begleiten können 115.

[4]) Vgl. die auf den vorigen Seiten angeführten Stellen, dazu noch besonders V, 186 ff., 189, 191 f.

[5]) III, 134 vgl. Windelband, Gesch. d. Phil., 2. Aufl. 462.

[6]) Dies der wahre kritische Sinn des Satzes, dass das Mannigfaltige „gegeben" sein muss, vgl. z. B. III, 77, 98, 117 ff., 130 f., 481 ff.

„was gar nicht anticipiert“ oder apriori bestimmt werden kann[1]), als irrationaler Rest. Zufälligkeit oder Irrationalität ist der eigentliche Sinn des Materialen, des „für uns so verworrenen (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unserer Fassungskraft nicht angemessenen) Stoffes“[2]); Zufälligkeit oder Irrationalität ist auch das letzte Wort, das der Rationalismus, der darum eben zugleich „kritischer Antirationalismus“[3]) wird, über das Problem der empirischen Wirklichkeit und des Individuellen zu sagen hat. Was hier unter „Wirklichkeit“ verstanden wird, darf nicht etwa mit der „Dignität“ der Gegenständlichkeit verwechselt werden, die vielmehr eine Verstandesnotwendigkeit bedeutet. Bei jeder Erkenntnis stellt die Gegenständlichkeit als synthetische Funktion des Verstandes grade das aus den Denkformen Ableitbare, empirische Wirklichkeit dagegen den aus den Formen unableitbaren Rest dar. Da der formale und der materiale Erkenntnisfaktor realiter miteinander verschmolzen sind, so darf man sagen, dass in jedem einzelnen Erkenntnisgegenstande, insofern er nicht nur „Wahrnehmung“, sondern „Erfahrung“ sein soll, seine Wirklichkeit zugleich mit dem Charakter der Gegenständlichkeit ausgestattet sein oder umgekehrt die Gegenständlickkeit in ihm sich individualiter verwirklicht haben muss. „Wirklichkeit“ deutet also nur jenes Unsagbare und Unergründliche an, das die Eigenart des Individuellen umspielt, zugleich die starre Bestimmtheit und das unverrückbare Sosein, an das man denken muss, wenn man den Namen „Wirklichkeit“ ausspricht. —

Auch für die erkenntnistheoretische Begriffstheorie hätten wir somit die empirische Wirklichkeit als den festen und absoluten Mittelpunkt aller Begriffsbildung nachgewiesen. Der transscendentale Begriff ist dementsprechend — so können wir unser Ergebnis zusammenfassen — das abstrakte und deshalb realiter nicht selbständig vorkommende Produkt einer Analyse der vollen Erkenntniswirklichkeit,

[1]) S. z. B. III, 159, 483.

[2]) V, 192.

[3]) Vgl. Windelband, Gesch. d. neueren Philos., 2. Aufl. II, 337 ff.; über den Zufallsbegriff besonders 153 f. Am eingehendsten behandelt Riehl Kants Lehre von der Unableitbarkeit des Besonderen aus den allgemeinen Formen, s. Abschn. 1, Kap. V des zweiten Teiles.

die inhaltsreicher als er, aus ihm unableitbar und für ihn unerreichbar, sich nur dem unmittelbaren Erleben erschliesst.

C. Die Mathematik als Mittelglied zwischen analytischer und emanatistischer Logik.

Immer wieder muss betont werden, dass für den analytischen Logiker diese Inkommensurabilität des Individuellen nicht etwa eine Unangemessenheit der Wirklichkeit gegenüber unsern logischen Idealen, sondern umgekehrt eine ewige Unvollkommenheit unseres Begreifens gegenüber der Wirklichkeit bedeutet. Kant hat das Unvermögen menschlicher Erkenntnis sehr eindrucksvoll dadurch eingeschärft, dass er ihm das Bild eines das Ganze der Erkenntnis und jedes Einzelne erschöpfend und mit einem Schlage durchdringenden „intuitiven" Verstandes, als in unendlicher Ferne liegende Idee entgegenhält. Und es könnte in der That der analytischen Logik die emanatistische, sozusagen als die Logik eines übermenschlichen Verstandes, jetzt unmittelbar entgegengestellt und eben durch diese Entgegensetzung begreiflich gemacht werden. Von der kritischen Ansicht aus lässt sich die unkritische vollkommen übersehen und konstruieren. Est enim verum sui index et falsi. Allein es lässt sich ausserdem noch zwischen das beschränkte und das absolute ein in der Mitte liegendes Begreifen, nämlich das mathematische, einschieben. Dadurch gewinnen wir den Vorteil, an einer von uns noch völlig beherrschten Wissensart doch gewisse Anfangsgründe jener überirdischen Logik zu studieren.

Die Mathematik nahm bereits in Kants vorkritischer Spekulation — seit der berühmten Preisschrift vom Jahre 1764 — in methodischer Hinsicht eine wichtige Stellung ein; eine ganz andere allerdings als in der nachfolgenden kritischen Periode. Denn in jener Zeit gab Kant die Existenz eines synthetischen Apriori nur auf einem einzigen Gebiete (dem der Mathematik) zu und liess daneben nur eine analytische Bearbeitung des zuletzt „unauflöslichen" Materials der Erkenntnis und ausserdem die reine Empirie gelten. Eine Übertragung des synthetischen Apriori auf die Philosophie musste ihm darum damals gleichbedeutend mit den verwerflichen rationalistischen Versuchen der „mathematischen Methode" sein. Darin tritt mit dem Kriticismus eine voll-

kommene Änderung ein. Denn ausserhalb der Mathematik giebt es jetzt ein zweites berechtigtes synthetisches Apriori, und zwar in der Philosophie selbst. Aber nun galt es, von diesem nachzuweisen, dass seine Annahme trotzdem nicht einen Rückfall in die „mathematische Methode" mit sich bringe. Und diese Aufgabe konnte jetzt am besten durch Vergleichung der beiden nunmehr bestehenden Arten des synthetischen Apriori gelöst werden. Das Mathematisch-Transscendentale wird darum in der kritischen Epoche nicht wie früher nur dem „analytischen" [1]) Apriori und der blossen Empirie entgegengesetzt, sondern vor allem dem synthetischen Apriori der Philosophie. Dadurch wird es aber zur scharfen Beleuchtung der transscendentalen Erfahrungsbegriffe und der mit ihnen unauflöslich verknüpften Irrationalität geeignet. So erhält die Mathematik eine ganz neue methodische Bedeutung in dem neuen System der Erkenntnistheorie.

Dass in der kritischen Epoche Kants die Vergleichung philosophischer und mathematischer Vernunfterkenntnis in den Dienst des Irrationalitätsproblems gestellt wird, dafür bietet insbesondere der letzte Teil der Vernunftkritik, die hierfür zu wenig beachtete „transscendentale Methodenlehre", einen klassischen Beleg [2]). Der Hauptinhalt der unser Problem berührenden methodischen Ausführungen lässt sich dahin zusammenfassen: die für die begriffliche Erkenntnis bestehende Kluft zwischen Allgemeinem und Besonderem, mithin die Irrationalität, wird in der mathematischen Anschauung überbrückt durch die Möglichkeit der Konstruktion. Die einzelnen Verwirklichungsfälle des mathematischen Begriffs können durch den Begriff selbst erzeugt werden. Vom Begriff des Kreises aus gelangt man durch Konstruktion zur mathematischen Individualität des einzelnen Kreises, dringt also vom Allgemeinen her bis zum letzten Rest des Individuellen vor [3]). Das Anschauliche und Mannigfaltige ist ebenso wie der allgemeine Begriff beherrsch-

[1]) „Analytisch" hier im Sinne Kants, als Gegensatz zu „synthetisch".

[2]) S. III, 477—485.

[3]) Nicht zur mathematischen Individualität gehören die rein empirischen Hilfsmittel der Zeichnung wie Papier, Tinte, Wandtafel, Kreide etc. Vgl. Kant III, 478, VI, 8 f. und Maimon, Versuch üb. d. Transscendentalphil. 43, Krit. Unters. 77.

bar und berechenbar in einer Erkenntnis, die „lediglich auf Quanta“ geht[1]). Auch in der Mathematik ist das anschauliche Objekt ein Einzelnes, Konkretes, „Gegebenes“, aber ein apriori, nicht ein aposteriori Gegebenes[2]) wie das Materiale der Empfindung; es ist — ein logisches Unikum! — individuell, einmalig und doch zugleich apriori konstruierbar[3]). Bei dem apriori Gegebenen kann man das Mannigfaltige vom Begriff, von der allgemeinen Regel aus entstehen lassen[4]), bei dem aposteriori Gegebenen dagegen stösst man bei dem Versuch, es entstehen zu lassen, auf den harten Kern logischer Undurchdringlichkeit[5]). So liegen die Verhältnisse von der allgemeinen Regel aus gesehen; aber diese logischen Beziehungen müssen sich auch in ihrer Umkehrung, also von der Mannigfaltigkeit aus betrachtet, bewahrheiten. Im Falle der aposteriorischen Gegebenheit ist dann das Mannigfaltige entsprechend seiner Undurchdringlichkeit für den Begriff auch unauflöslich, im anderen Falle dagegen durchsichtig und auflösbar in die allgemeinen Regeln; denn was unsere eigene logische (konstruierende) Thätigkeit hineingelegt hat, kann sie leicht wieder herausholen. So schauen wir im einzelnen mathematischen Gebilde zugleich den Begriff an.

Diese Beleuchtung durch das Mathematische, diese Gegenüberstellung intuitiv- und diskursiv-transscendentaler Methode verbreitet rückwirkend eine so grosse und neue Klarheit über den Irrationalitätsgedanken, dass dadurch zugleich die Grundfragen der Vernunftkritik einer schärferen Erfassung zugänglich sind.

---

[1]) III, 478 unten.

[2]) Der bei Maimon so wichtig gewordene Terminus „apriori gegeben“ bei Kant z. B. III, 98, 481 ff.

[3]) „Zur Konstruktion eines Begriffs wird also eine nicht empirische Anschauung erfordert, die folglich, als Anschauung, ein einzelnes Objekt ist, aber nichtsdestoweniger als die Konstruktion eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung), Allgemeingültigkeit für alle möglichen Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muss.“ 478, ebenso 479 ff. an zahlreichen Stellen. Vgl. Sigwart, Logik, 2. Aufl., I, 263, 389, Rickert, zur Lehre von der Definition 59.

[4]) Man denke z. B. an die Natur der mathematischen Formel!; über deren „konkrete Allgemeinheit“ vgl. auch Drobisch, Logik, 5. Aufl., 22 f.

[5]) III, 482, 3. Absatz u. 483.

Beim diskursiv-transscendentalen Apriori erhebt sich folgende bekannte Schwierigkeit: wenn die transscendentalen Erfahrungsbegriffe, die Kategorien, durch die Kluft der Irrationalität von der empirischen Mannigfaltigkeit getrennt sind, deren sie doch zu ihrer konkreten Erfüllung bedürfen, wie lässt sich dann ihre Anwendung auf die Erfahrungswelt begreifen? Aus dieser Schwierigkeit findet Kant allerdings im „Schematismus" der reinen Vernunft den Ausweg, dass sich zwischen die Kategorien und das rein aposteriorische Element das apriorisch-sinnliche Verbindungsglied der Zeit einschieben lasse. Allein auch durch sie ist eine mittelbare Anwendbarkeit der Kategorien auf das Empirische doch nur in so weit gesichert, als diesen ihr Anwendungsmaterial nicht von der unendlichen Mannigfaltigkeit der Empfindungen geliefert, sondern lediglich durch den apriori gegebenen Stoff (im obigen Sinne, s. S. 41) der Zeit selbst verkörpert wird. Der Schematismus verbürgt also nur ein Vordringen bis zu apriorischen Bedingungen der Sinnlichkeit. Grade von hier aus aber zeigt sich dann die fatale Verzweigung der Wege. Von der apriorischen Vermittlungsschicht aus gelangen wir nämlich zum Individuellen, Konkreten nur unter der Bedingung, dass dieses ein apriori konstruierbares Mannigfaltiges, also ein mathematisches und d. h. grade ein ausserhalb der empirischen Wirklichkeit Liegendes sei. Nur für diesen Fall ziehen sich uns die apriorischen Bedingungen zur konkreten Besonderung zusammen: dagegen grade für die Gegenstände, die wir in der Naturwissenschaft zu beherrschen streben, verharren sie — auch nach der Vermittlung durch die Zeit — in unüberwindlich formaler Allgemeinheit. Der Schematismus versöhnt wohl Begriff und Anschauung, aber nicht Begriff und empirische Anschauung, nicht Begriff und individuelle Wirklichkeit. Für die Anwendung auf das Empirische verhilft er uns im Gegenteil nur zu formalen Principien, die von allgemeinem, aber eben darum nicht von individuellem Gebrauch sind, zu obersten Grundsätzen, Analogien, Postulaten; ganz im Gegensatz zur Mathematik, wo sich lauter einzelne Sätze gewinnen lassen, die den Anforderungen des strengen Apriorismus genügen. Begriff + Anschauung apriori, diese unsere Grundbedingung, ist eben in der Mathe-

matik überall, in der reinen Naturwissenschaft nur bei den Grundsätzen anzutreffen. In der Mathematik giebt es einzelne synthetische Urteile apriori, in der reinen Naturwissenschaft nur synthetische Grundsätze apriori. „Den mathematischen Begriff eines Triangels würde ich konstruieren, d. i. a priori in der Anschauung geben, und auf diesem Wege eine synthetische, aber rationale Erkenntnis bekommen. Aber wenn mir der transscendentale Begriff einer Realität, Substanz, Kraft u. s. w. gegeben ist, so bezeichnet er weder eine empirische noch reine Anschauung, sondern lediglich die Synthesis der empirischen Anschauungen (die also a priori nicht gegeben werden können), und es kann also aus ihm, weil die Synthesis nicht a priori zu der Anschauung, die ihm korrespondiert, hinausgehen kann, auch kein bestimmender synthetischer Satz, sondern nur ein Grundsatz der Synthesis möglicher empirischer Anschauungen entspringen“ [1]). So wird die klassische Grundfrage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile apriori erst genau beantwortbar, wenn man den gemäss dem Postulat absoluter Rationalität geforderten Unterschied zwischen Mathematik und reiner Naturwissenschaft berücksichtigt und dabei dem Grundsatze treu bleibt, dass in der Möglichkeit aprioristischer Erzeugung das für transscendentale Ästhetik und Logik gleichmässig geltende Kriterium für die im einzelnen Fall erreichbare und völlig rationale Einsehbarkeit und Nachweisbarkeit synthetischer Urteile a priori zu suchen ist.[2]) Schärfer

[1]) III, 483 vgl. 491: „. . . zwar sichere Grundsätze . . .“ „. . . . nicht ein einziges direkt synthetisches Urteil aus Begriffen . . .“. 482: „. . . . nichts weiter als die blose Regel der Synthesis . . . .“. 481: „Nun enthält ein Begriff apriori . . . . entweder schon eine reine Anschauung in sich, und alsdann kann er konstruiert werden; oder nichts als die Synthesis möglicher Anschauungen . . . .“. Bereits in der „Einleitung“ die charakteristische Unterscheidung, dass mathematische Urteile „insgesamt synthetisch“ seien, Naturwissenschaft dagegen synthetische Urteile apriori als „Principien“ in sich „enthalte“. 42, 44. Ferner die Gegenüberstellung mathematischer und philosophischer „Analogie“, wonach bei jener sich das fehlende Glied „konstruieren“ lasse, bei dieser dagegen aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis zu einem vierten, nicht aber dieses selbst folge, 167 f. In der Naturwissenschaft lässt sich darum das Einzelne nicht berechnen wie in der Mathematik.

[2]) III, 19 (Vorede zur zweiten Ausgabe).

als in der „Kritik der reinen Vernunft“ hat Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ den Gedanken des Schematismus mit dem der Irrationalität verbunden. Ausdrücklich weist er auf die Schranke der durch den Schematismus vermittelten Anwendbarkeit der Kategorien hin, die nur bis zu „notwendigen“ Grundsätzen, nicht aber bis zu „zufälligen“ empirischen Gesetzen reiche[1]). Nur vom Postulat absoluter Begreiflichkeit des Individuellen aus ist ferner Kants Ansicht verständlich, die Naturlehre enthalte so viel eigentliche Wissenschaft, als in ihr Mathematik anzutreffen sei. Denn hier wird für ihn wieder der Gedanke entscheidend, dass allein die Mathematik zur Rationalität des Individuellen, die begriffliche Erkenntnis lediglich zur Rationalität eines schematisch Allgemeinen führe[2]).

Die schärfste Herausarbeitung dieser bei Kant immerhin nur angedeuteten Beziehungen der intuitiv-transscendentalen Methode zur Irrationalität findet sich bei Maimon. Da der Nachweis historischer Wirksamkeit eines Problems zur Klärung der Sache selbst dienen kann, sei an dieser Stelle kurz auf das starke Fortwirken des durch die Mathematik kenntlich gemachten Zufallsbegriffs bei diesem Schüler Kants hingewiesen. Die ganze Spekulation Maimons lässt sich nämlich einheitlich begreifen aus der ausschliesslichen Beschäftigung mit dem einen Gedanken der Irrationalität[3]). Sein Skepticismus richtet sich nicht gegen die Allgemeingiltigkeit des Apriori – er war ja „Dogmatiker

---

[1]) S. V, 189.

[2]) „Die Möglichkeit bestimmter Naturdinge kann . . . . nicht aus blossen Begriffen erkannt werden.“ „Also wird, um die Möglichkeit bestimmter Naturdinge, mithin um diese apriori zu erkennen, noch erfordert, ... dass der Begriff konstruiert werde. Nun ist die Vernunfterkenntnis durch Konstruktion der Begriffe mathematisch. Also mag zwar eine reine Philosophie der Natur überhaupt, d. i. diejenige, die nur das, was den Begriff der Natur im Allgemeinen ausmacht, untersucht, auch ohne Mathematik möglich sein, aber eine reine Naturlehre über bestimmte Naturdinge (Körperlehre und Seelenlehre), ist nur vermittelst der Mathematik möglich.“ IV, 360.

[3]) Der genauere Nachweis dieser Behauptung müsste einer ausführlicheren Darstellung überlassen werden. Durch die hier folgenden Winke und Belege dürfte indessen alles für uns Wesentliche angedeutet sein.

im Rationalen" — sondern gegen die Begreiflichkeit des Überganges vom Rationalen zum Empirischen[1]). Er bezweifelt auch nicht die Verwirklichung des Apriori im Aposteriori, sondern nur die Erkennbarkeit dieser Verwirklichung in irgend einem einzelnen Falle oder die praktische Anwendbarkeit des Apriori. Die Anwendbarkeit ist gradezu das Problem in Maimons Spekulation. Ihn beunruhigt nicht die Frage „quid iuris" im Sinne Kants, d. h. wie die Geltung der Kategorien für die Erfahrung überhaupt sich begründen lasse (Kants Deduktion), sondern er befürchtet vielmehr, dass die Gesetzgebung des Apriori, deren Rechtmässigkeit er nicht bezweifelt, praktisch zur Unwirksamkeit verdammt sei, indem das Individuelle, Faktische den allgemeinen Gesetzen sich nicht subsumieren lasse; ihn beunruhigt die Frage „quid facti"[2]). Von diesem Gesichtspunkt der Anwendbarkeit und Darstellbarkeit des Apriori aus wird er wie Kant zu dem Ergebnis gedrängt, dass nur die Mathemathik als Vorbild absoluter Rationalität, als ein Gebiet, auf dem wir „Gott ähnlich"[3]) sind, zu gelten habe. Sie allein gewährt durch Konstruktion den Fall einer berechtigten, nämlich durch und durch einsehbaren Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere, einer aprioriischen Erzeugung des Individuellen[4]). So wird für Maimon die Anforderung, das Mannigfaltige müsse ein „apriori Gegebenes", ein apriori Erzeugbares und Beherrschbares sein, zum alleinigen Kriterium des „reellen", d. h. des

[1]) „Die Philosophie . . . . hat noch keine Brücke aufbauen können, wodurch der Übergang vom Transscendentalen zum Besonderen möglich gemacht würde." Über die Progressen der Philosophie 16 (1. Abh. der „Streifereien i. Gebiete d. Philos.")

[2]) Versuch über die Transscendentalphilosophie 48 ff., 70 ff., 128 ff., 186 f., 192, philosophisches Wörterbuch 167, Progressen 56, Versuch einer neuen Logik 301/2, 330, Kritische Untersuchungen 55 ff., 144.

[3]) Progressen 20.

[4]) „Nur die Mathematik kann sich eines Übergangs vom Allgemeinen zur Erfindung des Besondern rühmen." Progressen 14. Versuch 20 ff., 49, 82, Progressen 15 ff., Krit. Unters. 23 f., 96 f. Dass der Schematismus zur einsehbaren Anwendbarkeit der Kategorien nur auf ein apriori Anschauliches, nicht auf ein Empirisch-Individuelles führt, wird schärfer herausgehoben als bei Kant, s. Versuch 38 f., 41, Kategorien des Aristoteles 229 ff., Krit. Unters. 119 f., 126 ff.

zugleich aprioristischen und konkreten Denkens[1]). Viel kühner und rücksichtsloser als Kant selbst zieht er sodann die sich aus einem so radikalen Apriorismus notwendig ergebenden „skeptischen" Konsequenzen. Nur die Mathematik kann reelles Denken enthalten, nicht die Naturwissenschaft. Ausschliesslich die mathematischen Begriffe sind von reellem, die reinsten und höchsten Naturbegriffe nur von formalem Gebrauch[2]). Die klare Einsicht, dass der Parallelismus in der nachweisbaren Geltung synthetischer Urteile apriori bei Mathematik und Naturwissenschaft sich nur mit einer Einschränkung durchführen lässt (vgl. ob. S. 43), ist ein unbestreitbares Verdienst Maimons. Schärfer als bei Kant prägt sich uns die wichtige Lehre ein, dass man in der diskursiv-transscendentalen Methode mit absoluter, auf Rationalität beruhender Sicherheit blos bis zu den synthetischen Grundsätzen, nicht bis zu einzelnen Erfahrungssätzen gelangt[3]).

Nachdem unsere bisherigen Ausführungen gezeigt haben, mit welcher Deutlichkeit die Mathematik als eine von dem Verhängnis der Irrationalität befreite Erkenntnisart den Zufallsbegriff des diskursiv-transscendentalen Erkennens hervortreten lässt, soll im Folgenden der Nachweis weiter fortgesetzt werden, inwiefern darum die Logik des mathematischen Begriffs als ein Verbindungsglied zwischen analytischer und emanatistischer Logik angesehen werden darf. Zunächst müssen wir dabei eines Einwandes gedenken, der sich gegen die behauptete Rationalität des Überganges vom mathematisch Allgemeinen zum einzelnen Exemplar richten könnte. Sieht man nämlich von den empirischen Hilfsmitteln der Zeichnung einer

---

[1]) S. z. B. Streifereien, 3. Abh., 193 ff., Kategorien 208 ff., 249 ff., Logik 404 ff., Krit. Unt. 94 ff.

[2]) S. z. B. Streifereien 203 ff., Logik 431, Krit. Unt. 55, 94, 109 f., 147.

[3]) S. bes. Logik 416 f., 430 ff.: „Wir wissen blos von synthetischen Urteilen in Beziehung auf Objekte einer möglichen Erfahrung überhaupt, nichts aber von synthetischen Urteilen, die sich auf bestimmte Objekte wirklicher Erfahrung beziehen." 430, Krit. Unters. 150 f. „Erfahrung im strengen Sinne" d. h. einsehbarer Übergang vom transscendental Allgemeinen zur empirischen Einzelheit kann deshalb nur eine „Idee" sein. Krit. Unt. 154. Kurze Nachträge zu dieser Skizzierung von Maimons Philosophie am Schluss des IV. und des V. Kap. im 1. Abschn. des zweiten Teiles.

Figur (wie etwa Papier, Wandtafel, Kreide u. s. w.)[1]) ab, so lässt sich doch nicht leugnen, dass die Grösse z. B. des Radius eines Kreises, die zweifellos auch zur mathematischen Individualität (nicht blos zur empirischen) gehört, durch den Begriff des Kreises apriori nicht bestimmt werden kann. Es ergäbe sich damit eine im Gattungsbegriff des Kreises nicht ausdrücklich vorgesehene unendliche Variabilität wirklicher Kreise, eine irrationale Kluft zwischen begrifflicher Möglichkeit und konkreter Realisierung. Allein dieser Einwurf lässt sich leicht beseitigen. Denn die unendliche Unbestimmtheit und Variabilität, die sich über den empirischen Umfang eines mathematischen Begriffs erstreckt, ist zwar als Thatsache zuzugeben, aber nicht als Gefährdung der Rationalität. Sie ist nämlich eine Variabilität lediglich der Grösse nach, und Grössenunterschiede sind beliebig beherrschbar und berechenbar[2]). Hat man den Allgemeinbegriff des Kreises, so führt die Konstruierbarkeit nicht nur zum einzelnen Kreis, sondern dehnt sich beliebig über den ganzen empirischen Umfang aus, der eben dadurch in Wahrheit nicht mehr ein empirischer, sondern selbst ein konstruierbarer Umfang ist: ebenso sind in der allgemeinen „Formel" alle Einzelfälle ihrer Anwendung potentialiter enthalten: Begriff und Anschauung nicht nur, sondern auch Begriffsinhalt und Begriffsumfang, sind durch Konstruktion, also durch vollständige Rationalität, mit einander verknüpft. Eine doppelte Abweichung von der analytischen Logik liegt somit hier vor: wir sehen nämlich erstens das Verhältnis des einzelnen Exemplars, wie das aller Exemplare zur Gattung sich ganz anders gestalten als dort, und wir erhalten dadurch, wie sich im Folgenden zeigen wird, zweitens ein ebenso abweichendes Verhalten innerhalb des Umfanges d. h. der Exemplare zu einander oder der Koordination. Kant hat bereits im ersten Hauptteil der Vernunftkritik, in der transscendentalen Ästhetik, beide Punkte berührt.

In den beiden letzten Raumargumenten werden Begriff und Anschauung apriori in der Art mit einander verglichen,

[1]) Vgl. ob. S. 40 Anm. 3.

[2]) Über die Aufhebung der Irrationalität in der „übersehbaren" mathematischen Mannigfaltigkeit s. Rickert, Grenzen d. naturw. Begriffsbildung, 89—93.

dass bei dem logischen Begriff nur auf das Verhalten der Gattung gegenüber ihren Exemplaren, bei der reinen Anschauung nur auf das Verhältnis des Raumes zu den Raumteilen Rücksicht genommen wird. Die Exemplare nämlich stehen „unter" dem Begriff, die Raumteile werden in dem „einigen allbefassenden" Raum lediglich als Einschränkungen von ihm angeschaut. Nur „unter sich" und nicht „in sich"[1]) enthält somit die Gattung ihre Exemplare, d. h. diese können aus ihr nicht geschöpft werden, sind durch den ewigen Abstand der Unableitbarkeit von ihr getrennt. Die Irrationalität heftet sich an das begriffliche Verhältnis des „Unter", nicht an das anschauliche des „In", an die begriffliche Allgemeinheit (universalitas), nicht an die anschauliche Allheit (universitas)[2]).

Allein diese Gegenüberstellung des Anschaulichen und des Begrifflichen hört sofort auf befriedigend zu sein, sobald man bedenkt, dass auch innerhalb der begrifflichen Erkenntnis eine universitas vorkommt, ein Analogon der Beziehung zwischen Teil und Ganzem, nämlich die zwischen einzelnem Exemplar und Gesamtheit des empirischen Umfangs. Jedoch auch von dieser universitas, nicht nur von der universalitas, ist nach Kants Ausführungen die Anschauungstotalität genau unterschieden. Die Gesamtheit des Umfangs eines Begriffs nämlich bildet ein zusammenhangsloses Aggregat[3]), der Raum hingegen nicht ein aus diskreten Einheiten zusammengesetztes kollektives („compositum"), sondern ein kontinuierliches Ganzes („totum"), ein Ganzes, das nicht Produkt, vielmehr Voraussetzung der einzelnen Teile ist, die darum nicht als selbständige isolierte Einheiten, sondern nur als Einschränkungen des Raumes gedacht werden können[4]).

Um den Vergleich analytischer und mathematischer Logik weiter fortzusetzen, können wir diese Ergebnisse

[1]) III, 60. „Der niedere Begriff ist nicht in dem höheren ..... doch unter demselben enthalten." VIII, 96 vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. neuer. Phil., Jubiläumsausgabe, IV, 369.

[2]) S. dazu Vaihinger, Kommentar II, 212.

[3]) Vgl. ob. S. 26 f.

[4]) S. die zahlreichen interessanten Belege bei Vaihinger II, 216 f. Von der Zeit gilt dasselbe wie vom Raum; die Zahlenreihe unterscheidet sich vom blossen „compositum" durch die Berechenbarkeit der Beziehungen zwischen ihren gleichartigen Elementen.

der transscendentalen „Ästhetik" so umformen, dass sie die Sprache der transscendentalen „Methodenlehre" annehmen, dass also die Entgegensetzung von reiner Anschauung und Begriff wieder in die vergleichende Untersuchung zweier Begriffsarten, in die Nebeneinanderstellung des Begriffs vom Intuitiven und des diskursiv gebildeten Begriffs vom empirisch Wirklichen, einmündet. Denn ebenso wie Kant in der „Methodenlehre" zum Zwecke der Methodenvergleichung innerhalb des Mathematischen noch zwischen Begriff und Anschauung, Allgemeinem und Besonderem unterscheidet, so lässt sich auch zweifellos unbeschadet der richtigen Einsicht, dass der „allgemeine" Raum reine Anschauung und nicht Begriff ist, trotzdem vom Raum und von den einzelnen Räumen ein Abstraktionsbegriff „Raum" bilden [1]). Alle räumlichen Gebilde einschliesslich des Gesamtraumes würden dann in logischem Sinne den Umfang dieses Begriffs ausmachen; für die Beziehungen der Begriffsexemplare zu einander, also für die logische Struktur ihrer Koordination wäre dabei die vorher erwähnte Kontinuierlichkeit des Raumes von entscheidender Bedeutung. Die zuletzt vorgenommene Entgegensetzung kollektiver und kontinuierlicher Totalität liesse sich nämlich sodann in die transscendentale Vergleichung analytischer und mathematischer Logik in der Weise hineinarbeiten, dass man sie als Gegenüberstellung der beiden Umfangsarten eines analytisch-logischen und eines mathematischen Begriffs auffasst. Halten wir mit dieser Kontinuierlichkeit des mathematischen Begriffsumfanges ausserdem seine vorher erläuterte „Konstruierbarkeit" (s. S. 47) zusammen, so wird uns sofort der ganze Unterschied von mathematischer Koordination der einzelnen Exemplare und dem Verhalten der einzelnen Fälle sonstiger Gattungsbegriffe klar. Denn der Koordination mathematischer Gebilde haftet nicht die Isoliertheit an, die wir bei sonstigen Begriffsexemplaren feststellen mussten, sondern der empirische Umfang eines mathematischen Begriffs lässt sich vielmehr als ein festes Gefüge, als ein starres System vorstellen, in dem jedes Einzelne mit jedem andern durch eindeutige, anschauliche Beziehungen in dem einen

[1]) Vgl. Vaihinger II, 209.

mathematischen Raum verbunden ist. Der mathematische Umfang ist nicht ein Aggregat, sondern ein anschauliches, durch Konstruierbarkeit nach allen Richtungen in sich verbundenes Nebeneinander bestimmter räumlicher Verhältnisse[1]). Das Vorbild, den letzten Grund und den vereinfachten Fall alles übrigen geometrischen Verhaltens weist der mathematische Begriff des Raumes selbst auf. Dessen Umfang nämlich bildet nicht nur einen Gegensatz zu aggregatartiger Vereinzelung, sondern nimmt ausserdem noch dadurch eine besondere Stellung ein, dass seine einzelnen Exemplare, die Räume, nicht nur ein starres System bilden, sondern in ihrer Gesamtheit wiederum ein jedem einzelnen gleichartiges kontinuierliches Ganzes ausmachen, dessen durch Einschränkung erst entstandene Teile sie sind.

Es mag künstlich, vielen vielleicht sogar irreführend erscheinen, wenn in dieser Weise bei anschaulichen Gebilden noch zwischen Begriff und Anschauung, Allgemeinem und Besonderem unterschieden wird. Nichtsdestoweniger hat Kant selbst (ebenso Maimon) diese Unterscheidung durchgeführt und ihre Zweckmässigkeit für die kritischen Probleme glücklich dargethan. Nur unter diesem Gesichtspunkt ist es ferner auch ausführbar, Kants auf verschiedene Stellen verteilte Erörterungen über die Logik der Mathematik so einheitlich zusammenzufassen, wie es in unserer Darstellung versucht wurde.

Mathematische Subordination und mathematische Koordination werden sich uns als vorbildlich für die emanatistische Logik erweisen. Auch nach der Ansicht dieser soll sich aus dem Begriffsinhalt jeder einzelne Verwirklichungsfall sowie der ganze Umfang konstruieren lassen, soll ferner der Umfang als ein in sich verbundenes Ganzes gedacht werden. Zwar die letzte geheimnisvolle Konsequenz, bis zu der sich, wie später gezeigt wird, der Emanatismus versteigen kann, die Identifikation des Inhalts und Um-

[1]) Mit Recht nennt Vaihinger II, 213 Lotzes Ausführungen (Mikrokosmus 3. Aufl. III, 494ff., Metaphysik 2. Aufl., 197—199) eine „Weiterbildung" der Kantischen Lehre. Der Allgemeinbegriff „stiftet" nach Lotze „keine inhaltvolle Beziehung" zwischen seinen einzelnen Exemplaren, das „Gesetz des Nebeneinander" dagegen gestattet gar nicht, irgend einen Fall seiner Anwendung zu denken, der „isoliert wie in einer Welt für sich existierte".

fangs und die sich daraus ergebende Folgerung, dass das den Umfang umspannende Band in dem blossen Inhalt des Begriffs selbst gesucht werden müsse, wird in der Mathematik nicht vollkommen erfüllt; aber immerhin erscheint die konstruktive Herstellung des ganzen Umfangs als der des Inhalts gleichartig, als ihre blosse Fortsetzung und als potentiell in ihr enthalten[1]). Also nur an ein unmittelbares Enthaltensein der Exemplare im Begriffsinhalt darf noch nicht gedacht werden.

Das lehrreiche logische Zwischenstadium der Mathematik dürfte darum durch folgende abschliessende Sätze zu charakterisieren sein: die Kluft der Irrationalität zwischen Begriff und Anschauung ist hier beseitigt, die Vereinzelung der Exemplare aufgehoben, eine Identität von Allgemeinem und Besonderem, Inhalt und Umfang dagegen noch nicht anzunehmen.

D. Die ideale Logik des intuitiven Verstandes.

Die bisherige Untersuchung hat ergeben, dass nach Kant sich die spekulative Vernunft gemäss dem Unterschied intuitiver und diskursiver Methode in zwei Richtungen bewegt und dadurch in ein an die Irrationalität gebundenes und in ein von ihr befreites Erkennen zerfällt. Da aber das Individuelle der empirischen (qualitativen) Wirklichkeit ganz ausser dem Bereich der reinen Grössenlehre liegt, so ist die Unbegreiflichkeit des Empirischen nur unschädlich für die Mathematik, nicht aber von ihr überwunden, folglich überhaupt unüberwindlich für das menschliche Begreifen. Diese Unzulänglichkeit der Erkenntnis hat Kant, wie an anderer Stelle schon bemerkt wurde[2]), eindringlich zum Bewusstsein gebracht durch die dagegen gehaltene Fiktion eines göttlichen Verstandes. Im „intuitiven Vernunftgebrauch" der Mathematik fehlt die Irrationalität, im intellectus intuitivus ist sie überwunden. Man kann sich den letzteren darum als ein Erkennen der Wirklichkeit nach Analogie der Mathematik denken. Wie die mathematische Intuition lediglich mit reinen Grössen arbeitet,

[1]) Man denke wieder an das Wesen der mathematischen Formel!
[2]) Vgl. ob. S. 39.

ganz ebenso müsste ein intuitiver Verstand mit aller Wirklichkeit verfahren[1]). Es ist deshalb tief begründet, wenn uns nicht nur in der emanatistischen Logik, sondern auch in der kritischen Vorstellung eines intuitiven Verstandes mathematische Analogien begegnen.

Wer wie Kant die Zufälligkeit oder Irrationalität der empirischen Wirklichkeit im kritischen Sinne behauptet, vereinigt mit ihr nicht wie der dogmatische „Irrationalist“[2]) den Ungedanken einer absoluten Unvernünftigkeit des in der Vernunft nicht aufgehenden Individuellen, sondern er stellt nur fest, dass an diesem irrationalen Rest auch die Erklärung ihre Grenze findet, die noch am tiefsten einzudringen vermag, nämlich die transscendentale Erklärung der Erkenntniskritik. Die eben erwähnte Aufstellung einer Idee des vollkommenen Wissens bedeutet darum nichts weiter als einen die Relativität des Zufallsbegriffs notwendig begleitenden Hintergedanken; zugleich allerdings auch das untrügliche Anzeichen des Eingeständnisses einer für uns unübersteiglichen Schranke. Die Zufälligkeit liesse sich nunmehr auf verschiedene Weise transscendental beleuchten: erstens durch den Hinweis auf die logische Struktur unseres Erkennens, also auf die Thatsache der Unableitbarkeit des Besonderen aus dem Allgemeinen; zweitens durch die contrastierende Entgegenhaltung eines Erkennens, dem die Mängel unseres diskursiven Verstandes nicht mehr anhaften. Als dritte Beleuchtungsart käme freilich die Mathematik in Betracht. Da diese aber mehr eine Sphäre ausser als über der Irrationalität darstellt und, unabhängig von ihrer Verwendbarkeit für die erkenntniskritischen Zwecke der Vergleichung, eine selbständige Bedeutung besitzt, die Idee einer unbegrenzten Erkenntnis dagegen in einem streng kritischen System ausschliesslich zum Behufe transscendentaler Ver-

[1]) Vgl. Maimon, Progressen 36: „Gott bringt die Objekte der Natur auf eben die Art wie wir die Objekte der Mathematik durchs reelle Denken, d. h. durch Konstruktion hervor.“ Ebenso charakterisiert Schopenhauer WW (Grisebach) III, 151 Anm. die nach intuitiver Logik gedachte Platonische Idee: „Die Platonischen Ideen lassen sich allenfalls beschreiben als Normalanschauungen, die nicht nur, wie die mathematischen, für das Formale, sondern auch für das Materiale der vollständigen Vorstellungen giltig wären.“ Vgl. auch Kant VI, 467 f.

[2]) Windelband, Gesch. d. n. Phil. II, 345 f.

gleichung ersonnen wird, so ist klar, dass diese Idee in einem noch viel engeren Sinne als die Mathematik einen Hilfsbegriff zur Erfassung der „Zufälligkeit" des Empirischen abgeben muss.

Kant hat diesen Zusammenhang der Idee mit dem Problem des Individuellen durchaus beabsichtigt und ausdrücklich darauf hingewiesen, dass es grade die Reflexion auf die Irrationalität des materiellen Erkenntnisfaktors ist, durch die wir zu dem Gedanken eines „Ganzen der Erfahrung" fortgetrieben werden [1]). So bedeutet ihm denn auch die Idee des „Unbedingten" die vollendete Aufhebung der Irrationalität, den Triumph der „Notwendigkeit" über die gänzlich verdrängte Zufälligkeit [2]). „Notwendigkeit" erhält dadurch eine andere Bedeutung, die der neuen Behandlungsart der Zufälligkeit entspricht. Sie bezeichnet nicht das für uns Rationale, also die Sphäre des Formalen, sondern die absolute Rationalität, neben der es gar keine Zufälligkeit mehr geben soll; mithin nicht den auch für uns bestehenden Gegensatz zur Sphäre des Unbegreiflichen, sondern den in die Unendlichkeit verlegten absoluten Ersatz des Zufälligen (vgl. ob. S. 36, Anm. 3). Unter Zufälligkeit ist stets dieselbe transscendentale Eigentümlichkeit gemeint, aber je nachdem man sie transscendental beleuchtet, kann man sie als Gegensatz zur Notwendigkeit in dem einen oder anderen Sinne betrachten. Diese Doppeltheit der kritischen Betrachtungsweise, unter die bei Kant die Zufälligkeit fällt, mit dieser entsprechenden zweifachen Entgegensetzung einer Notwendigkeit, ist viel zu wenig beachtet worden. Da man den logischen Zufallsbegriff bei Kant, wie er aus der Prüfung der Erkenntniskraft des reinen Verstandes entspringt, übersah, wurde die „Zufälligkeit", soweit man sie überhaupt beachtete, meist nur in dem zuletzt besprochenen Sinne gewürdigt und lediglich als Abstand von der Idee, d. h. als Begriff gefasst, der sich nur durch einen Ausblick auf die Ansprüche der Vernunft verstehen lässt [3]).

[1]) S. III, 399.

[2]) S. z. B. 388 ff., 419 ff., V, 415.

[3]) Es ist besonders ein Verdienst Cohens, auf den Zufallsbegriff von dieser einen Seite her aufmerksam gemacht zu haben, s. Kants Theorie d. Erfahrung, 2. Aufl., 499 f., 502 ff., ferner 506 f., 522 ff., Begründung

Am glücklichsten hat Kant die Zufälligkeit in dieser letzteren Hinsicht durch die Fiktion einer „intellektuellen Anschauung", eines „intuitiven Verstandes" zu erläutern gewusst. Schon aus der Bezeichnung lässt sich der Sinn dieses kritischen Hilfsbegriffes erraten. Eine Überwindung der Irrationalität nämlich kann nur mit gleichzeitiger Aufhebung des Dualismus von Begriff und Anschauung gedacht werden[1]). Für den besonnenen Kritiker liegt die Beseitigung dieser Spaltung unseres Erkennens erst in der Unendlichkeit. Aber trotzdem muss man andrerseits sagen, dass der Idee gegenüber dieser Dualismus selbst, diese ganze Organisation unseres Denkens, doch wiederum einen Schein von Vergänglichkeit und Relativität erhält. Ja sogar die transscendentalen Allgemeinbegriffe müssen im idealen Erkenntniszustande als wegfallend gedacht werden, und Kant hat ausdrücklich erklärt, dass für einen intuitiven Verstand die Synthesis des Mannigfaltigen als „besondrer Aktus" bedeutungslos werden müsste[2]). In der Idee einer vollendeten Erkenntnis wäre das Gegensatzpaar des Allgemeinen und des Besonderen gänzlich verdrängt durch das andere des Teils und des Ganzen, des Endlichen

---

der Ethik, 30 ff., „. . . . es ist die unvermeidliche Aufgabe der Vernunft; es ist die Bedeckung des Abgrundes, den die intelligible Zufälligkeit aufdeckt". 34, Ästhetik 118 f. Worin aber diese „intelligible Zufälligkeit" besteht, wird bei Cohen nicht durch die Unableitbarkeit des Materialen aus dem Formalen klargemacht. Cohen zeigt ferner auch, dass die Idee einer „systematischen Einheit" im Zusammenhang mit dem inhaltlichen Erkenntnisfaktor steht, s. Theor. d. Erf. 508 ff. Hier wird der Gedanke der Zufälligkeit im Sinne der Unerklärbarkeit aus dem Formalen allerdings gestreift, aber wieder nicht ausdrücklich hervorgehoben, dass es sich dabei um die logischen Beziehungen zwischen Besonderem und Allgemeinem handelt, vgl. noch 556 ff., Begründ. d. Ästhetik 113 f., ferner Theor. d. Erf. 524 ff., Ethik 65 ff. Auch Stadler hat in seinen vortrefflichen Ausführungen über das Zufallsproblem bei Kant dieses hauptsächlich unter dem Gesichtspunkte der Idee verständlich gemacht und es deshalb zu den Fragen gerechnet, die „nur der Gerichtsbarkeit der Vernunft anheimfallen". Kants Teleologie, bes. 61 ff. Die rein logische Begründung bei Kant wird bei ihm auch nur gestreift, s. 63 f., vgl. 32 f., 54.

[1]) S. z. B. III, 79, 117 ff., 123, 129 ff., V, 415 ff., 419 f., 421. An der letzten Stelle kommt das kritische Motiv vorzüglich zum Ausdruck: der intellectus archetypus nur „in der Dagegenhaltung" unseres diskursiven Verstandes!

[2]) S. III, 119, 123.

und des Unendlichen. Die vollständige Durchdringung des Individuellen, die radikale Vertilgung des irrationalen Elementes, kann nur als abgeschlossenes „Ganze der Erfahrung“ gedacht werden, nicht als universalitas, sondern als universitas[1]), in der das Einzelne eine bestimmte Stelle einnimmt und nicht wie bei der diskursiven Verstandeserkenntnis in einer „Unbestimmtheit“ gegenüber dem Begriffe schwebt[2]). „Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft,. dass er in seinem Erkenntnisse z. B. der Ursache eines Produkts vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besonderen (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muss; wobei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letzteren nichts bestimmt.“ „Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht, wie der unsrige, diskursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen; der also und dessen Vorstellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Teile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen“[3]). Überall, wo Kant die logische Struktur dieses Erkenntnisideals zu zeichnen versucht, drängen sich ihm mathematische, insbesondere räumliche Analogien auf. So wird das Verhältnis des Einzelnen zum „All der Realität“ — genau so wie das Enthaltensein des Raumteils im Raum — der Subsumtion des Besonderen unter den Begriff entgegengesetzt[4]). So soll die der Totalität eingegliederte Einzelwirklichkeit nicht als selbständige Grösse, sondern nur als Glied des Ganzen gedacht, das Ganze nicht von den Teilen, sondern die Teile vom Ganzen abhängend vorgestellt werden, genau wie der Raumteil nur durch Einschränkung des Einen Raumes entsteht[5]). In dieser Logik eines intuitiven Ver-

---

[1]) S. 262, 394, vgl. ob. S. 48, Anm. 2.

[2]) 393, vgl. 394, 396 ff.

[3]) V, 420.

[4]) „Also ist der transscendentale Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge nichts anderes, als die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität, nicht blos ein Begriff, der alle Prädikate ihrem transscendentalen Inhalte nach unter sich, sondern sie in sich begreift.“ III, 396.

[5]) S. besonders V, 420, 421. Weitere Stellen bei Vaihinger, Kommentar II, 220.

standes gilt Spinozas Satz: omnis determinatio est negatio[1]). Da ferner alle Teilrealitäten untereinander und zum Ganzen in festen Beziehungen stehen, so bildet diese „organische"[2]) Erkenntniseinheit, ebenso wie das anschauliche Nebeneinander im mathematischen Raum, den schärfsten Gegensatz zu der aggregatähnlichen Vereinzelung der Exemplare eines Begriffs. Eben deshalb dürfen wir nach Kant, entsprechend unserer beschränkten, nicht-intuitiven Erkenntnis, die Welt nicht als Totalität fassen, da wir dem Einzelnen wohl das Allgemeine, nicht aber das abgeschlossene Ganze entgegenzusetzen haben.

So postuliert der kritische Philosoph für die Idee ein Stadium der Erkenntnis, das der unkritische — „emanatistische" — Logiker schon für uns herbeizuführen wähnt.

II. Kapitel.

Hegels emanatistische Logik.

War Kant nur ein konsequenter Vertreter der analytischen Begriffstheorie, so tritt uns in Hegel nicht bloss ein Anhänger, sondern zugleich der klassische Vollender der emanatistischen Logik entgegen. Denn so sehr wir auch in der kraftvollen Bildung und Verwertung einer neuen Art von Kulturbegriffen einen revolutionären und höchst zukunftsreichen Anfang erblicken mussten (s. d. Einleitung), in der Theorie des Begriffs scheint uns Hegel gleichwohl ein Ende zu bedeuten, über das man nie wird hinausgehen können[3]). —

Durch vielfache Andeutungen aus den vorherigen Abschnitten sind wir in den Stand gesetzt, einige Elemente der emanatistischen Logik von vornherein zu erwarten und zu postulieren. So kann es für uns nichts Auffallendes mehr haben, wenn wir bei Hegel den von seinen ersten bis zu seinen allerletzten Schriften unaufhörlich sich wiederholenden Vor-

[1]) S. bes. III, 396.

[2]) S. V, 420.

[3]) Die folgende Darstellung verfolgt lediglich den Zweck, aus der Gesamtheit von Hegels logischen Lehren den „emanatistischen" Charakter der Begriffstheorie herauszuheben.

wurf gegen die Kantische Philosophie antreffen, dass in ihr ein unerträglicher Zwiespalt in das Erkennen hineingetragen werde durch Entgegensetzung des reinen Begriffs, der „absoluten Leerheit", des „Unendlichen" und des Empirisch-Konkreten, des Endlichen, aus dem der Begriff doch erst seinen ganzen Inhalt durch Abstraktion erhalte[1]). Die kritische Lehre wird der Standpunkt der Entzweiung[2]) genannt, auf dem ein „gleichgültiges" Gegenüberstehen, eine völlige Entfremdung von Form und Inhalt notwendig erfolge[3]). Wo einmal die absolute Totalität durch die isolierende Thätigkeit der Reflexion und Abstraktion in die „Reflexionsprodukte" des Unendlichen (Begriff) und Endlichen gespalten ist, da wird, wie Hegel richtig erkennt, die Kluft der Irrationalität unentrinnbar. „Vom Unendlichen giebt es keinen Übergang zum Endlichen, vom Unbestimmten keinen Übergang zum Bestimmten"[4]). Alle Grundvoraussetzungen der analytischen Logik sehen wir hier bekämpft: den Charakter der abstraktiven Analyse selbst, die Inhaltsarmut des Begriffs, die Irrationalität und den Dualismus. Letzterer werde durch den unendlichen Progress und das „absolute Jenseits" der Idee nur „beschönigt", nicht überwunden[5]). Hegel beansprucht die Logik des intellectus intuitivus für uns, an Stelle des Dualismus fordert er die „absolute Mitte" des anschauenden Verstandes. In der Aufstellung dieser Idee sieht er deshalb auch den einzigen „Keim des Spekulativen" im kritischen System und hebt ausdrücklich hervor, dass dadurch in der Kritik der Urteilskraft „der Gedanke eines anderen Verhältnisses vom Allgemeinen des Verstandes zum Be-

[1]) S. Hegels Werke I, 9 ff., 13 ff., 34 ff., 47, 50 f., V, 19 ff., 47 vgl. VI, 398.

[2]) I, 177, der „formale Idealismus", „Dualismus" z. B. I, 31, 35.

[3]) Das „äusserliche", „gleichgültige" d. h. eben logisch nicht einsehbare Verhältnis von Form und Inhalt wird beständig gerügt. Zur „formalen Identität" des Selbstbewusstseins „muss ein Plus des Empirischen, durch diese Identität nicht Bestimmten, auf eine unbegreifliche Weise als ein Fremdes hinzutreten." I, 46, vgl. 120 und sonst.

[4]) Ibid. 255. Über eine analoge Auseinanderreissung von Form und Inhalt in der Moralphilosophie Kants und Fichtes, s. z. B. 350 ff., 357 f.

[5]) S. z. B. I, 47 f., 129 f., 137, 155, 177, 225, 245, III, 142 ff., 270 f., V, 23, 238 f.

sonderen der Anschauung" erreicht sei, „als in der Lehre von der theoretischen und praktischen Vernunft zu Grunde liegt" [1]).

Die Logik des „bornierten Verstandes" [2]) führt notwendig zu einem „Realismus der Endlichkeit", für den es nur ein absolut gesetztes Empirisches giebt, das sich in einem ihm entgegengesetzten Begriff in unsäglich verdünnter Gestalt widerspiegelt [3]). Dieser Nominalismus hängt auf das Engste mit den kahlen Begriffsabstraktionen zusammen, denn je leerer einem der Begriff wird, desto mehr begeistert man sich an den schönen Konkretheiten des Empirischen [4]). Die echte Philosophie dagegen wählt nicht die empirische Wirklichkeit, sondern das wahrhaft Allgemeine zum Princip und vermag in der wahren „Apriorität" die „Möglichkeit der Aposteriorität selbst" [5]), in der Unendlichkeit den Keim alles Einzelnen und Endlichen zu finden. Dieser Forderung kann allerdings nur dann genügt werden, wenn man, anstatt Generelles und Partikuläres zu trennen und einander zu entfremden, den Ausgangspunkt bei der „Identität", „Indifferenz", Durchdringung beider nimmt, also bei einem Princip, das nicht ein Allgemeines, sondern ein reales Ganzes, nicht eine „formale", sondern eine „organische Einheit" [6]), eine geschlossene Totalität alles unter und zugleich in ihm Befassten darstellt. So ist es immer grade das Problem des Dualismus und der aus ihm hervorgehenden Irrationalität gewesen, durch das Hegel die Überzeugung von der Unzulänglichkeit der bisherigen Logik schöpfte und durch das er von Anfang an zu dem Versuch einer rein logischen Überwindung der Irrationalität angetrieben wurde.

Es wäre eine reizvolle Aufgabe, zu verfolgen, wie die Schöpfung einer neuen Logik, insbesondere einer neuen Lehre vom Begriff, in allmählichem Fortschritt immer stärker als notwendige Aufgabe von Hegel empfunden wird.

---

[1]) I, 33, 39 ff., VI, 116 ff., vgl. V, 26.

[2]) I, 38.

[3]) S. bes. I, 9 ff., 13 f.

[4]) S. V, 19 f.

[5]) Auch dafür fänden sich bereits Ansätze bei Kant, s. I, 33.

[6]) S. über diesen Gegensatz z. B. I, 42, 44, 244 vgl. V, 27 und sonst häufig.

In seinen ersten Schriften nämlich lässt er es sich noch mit einer Polemik gegen die Art des Kantischen Philosophierens genügen, und an die Stelle der Spaltung von Begriff und Anschauung weiss er im Wesentlichen noch nichts anderes zu setzen als das Schellingsche Absolute, das er auch als „Totalität" oder „System" im Gegensatz zur blos begrifflichen, formalen Einheit charakterisiert. Eine neue Fassung des „Begriffs" setzt er jedoch der Begriffstheorie der analytischen Logik noch nicht entgegen. Dann aber — den Wendepunkt bezeichnet die „Phänomenologie" — bricht immer klarer die Überzeugung durch, dass zur Lösung des Irrationalitätsproblems auch das Absolute im Sinne der spekulativen Philosophie nicht ausreicht. Denn mag es immerhin keine blos formale Identität bedeuten wie der leere Begriff, sondern eine Totalität, so ist es doch als fertiges, starres Ganzes gedacht, eine höchst unfruchtbare Totalität, und das Hervorgehen des Endlichen aus diesem Unendlichen ist ebenso undenkbar, wie das Hervorgehen des Einzelnen aus dem Allgemeinen[1]). Bei der „Starrheit" des Absoluten, der „unbewegten Identität" der Spinozistischen Substanz ist die einzelne Modifikation „verschwindend", nicht „werdend", der „Fortgang des Absoluten zur Unwesentlichkeit" ebenso unbegreiflich wie der transscendentallogische Zufall, die Substanz selbst gleichsam nur der „finstere, gestaltlose Abgrund, der allen bestimmten Inhalt als von Haus aus nichtig in sich verschlingt"[2]). Wie die Irrationalität des Besonderen das ungelöste Rätsel der analytischen Logik, so ist das Problem des Endlichen die Klippe der akosmistischen Metaphysik[3]). Es muss darum — was kein früherer Denker je gewagt hatte — in das Princip selbst eine ursprüngliche Wandelbarkeit als Grund aller Veränderung verlegt werden. Das Starre muss in Bewegung versetzt, das Fertige in einen Entwicklungsprozess hineingezogen, das Substantielle muss zum „Subjekt" erhoben werden, damit es als wahrer „Begriff" im neuen Sinne[4])

[1]) Die Andeutung eines von Schelling abweichenden Standpunktes schon 1801 s. I, 177, Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. VIII, 242 vgl. VII, 145. Die berühmte Stelle in der Vorrede der „Phänomenologie" II, 13 f., Kuno Fischer, VIII, 292 f.

[2]) III, 296, IV, 196 f., VI, 303.

[3]) Vgl. VI, 300.

[4]) II, 14, III, 55, V, 9.

alles Einzelne wahrhaft durchdringe. Es genügt nicht, dass wie in Kants Idee eines intuitiven Verstandes und bei dem metaphysischen Gedanken eines Absoluten das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen einfach vernichtet und durch das des Endlichen zum unendlichen Ganzen ersetzt wird. Es muss vielmehr an die Stelle nicht blos der früheren Logik, deren Unhaltbarkeit für Hegel ja bereits in der ersten Phase seiner philosophischen Entwicklung feststand, sondern auch der bisherigen emanatistischen Metaphysik[1]) die emanatistische Logik des sich dialektisch bewegenden Begriffs gesetzt werden. Nur wenn die Begriffe selbst sich wandeln, wenn in sie das Werden und die unendlich schmiegsame Abstufbarkeit des Lebens verlegt wird, verschwinden die abgehackten Begriffe alten Styls, an denen die Wirklichkeit niemals gemessen, mit denen sie niemals ausgeglichen werden kann[2]). Der Begriff wird dann seine eigene Selbstverwirklichung in der „Erscheinung", jede einzelne Wirklichkeit eine Phase der Begriffsentwicklung, eine „Stelle des Ganzen", aber eines „Ganzen der Bewegung"[3]). Nur bei dieser Auffassung ist gleichzeitig die transscendentallogische Irrationalität und der metaphysische Akosmismus vermieden. Denn aus der innigen Durchdringung des „sich selbst bewegenden Gedankens" und der einzelnen emanatistisch daraus folgenden konkreten Realisation[4]) ergiebt sich die dialektisch „ver-

[1]) Auf die „orientalische Vorstellung der Emanation" geht Hegel bei Besprechung des Spinozismus ein, IV, 197.

[2]) S. bes. V, 48 ff. „ . . . . Dies Fixe besteht in der betrachteten Form der abstrakten Allgemeinheit; durch sie werden sie" (sc. die Bestimmtheiten) „unveränderlich". „Wenn nun am reinen Begriffe diese Ewigkeit zu seiner Natur gehört, so waren seine abstrakten Bestimmungen nur ihrer Form nach ewige Wesenheiten; aber ihr Inhalt ist dieser Form nicht angemessen; sie sind daher nicht Wahrheit und Unvergänglichkeit", sondern müssen sich „auflösen" lassen und in ihr Gegenteil „übergehen".

[3]) II, 36 f., 42, VI, 318, 367.

[4]) Die Identität des Endlichen und Unendlichen schon in den ersten Schriften, s. z. B. I, 148; später kehrt der Gedanke fortwährend wieder (s. z. B. II, 328 u. sonst), nur modificiert durch den Gesichtspunkt der dialektischen Bewegung, z. B. VI, 390 f.

mittelte" völlige Rationalität[1]) des Überganges vom Unendlichen zum Endlichen, und andrerseits verschwindet das Endliche nicht im Absoluten, sondern stellt ein notwendiges „Moment" im Prozesse des Ganzen dar[2]).

Durch diese Begriffslehre wird Hegel zu dem der analytischen Logik entgegengesetzten Ergebnis gedrängt, dass je allgemeiner der Begriff ist, er desto konkreter sein müsse, dass mit dem Umfang der Inhalt wachse[3]), die höchste Stufe des Allgemeinen zugleich die höchste Stufe der Konkretheit darstelle[4]). „Allgemeinheit" in Hegels Sinne bedeutet gleichzeitig die Anwendbarkeit auf eine Menge von Exemplaren als logische Qualität des Begriffsinhalts und das die Exemplare realiter umfassende Sich-Erstrecken über die Umfangsgesamtheit, wodurch also die Identität von Inhalt und Umfang gelehrt wird. Hegel warnt deshalb davor, das „abstrakt Allgemeine", „blos Gemeinschaftliche" mit dem „wahrhaft Allgemeinen, dem Universellen" zu verwechseln[5]). Vom abstrakt Allgemeinen ist das Besondere durch den Abstand der Unbegreiflichkeit getrennt, mit dem wahrhaft Allgemeinen dagegen nach Art der emanatistischen Vorstellung verschmolzen. „Es kann hiernach auch gesagt werden, die absolute Idee sei das Allgemeine, aber das Allgemeine nicht blos als abstrakte Form, welchem der besondere Inhalt als ein Anderes gegenübersteht, sondern als die absolute Form, in welche alle Bestimmungen, die ganze Fülle des durch dieselbe gesetzten Inhalts, zurück gegangen ist" [6]).

Die Beziehungen der Hegelschen Logik zum Irratio-

[1]) Die Dialektik steht im Dienste eines absoluten Rationalismus. S. V, 330: kein Objekt, das von der dialektischen Methode „nicht durchdrungen werden könnte"; 25 f.: „Herleitung des Reellen" aus dem Begriff, vgl. 20 f.

[2]) S. II, 48 und die Citate ob. S. 60 Anm. 3.

[3]) VI, 316 vgl. V, 41, 349, 352 „ . . . . . der sich begreifende Begriff, das Sein als die konkrete, ebenso schlechthin intensive Totalität."

[4]) VIII, 435.

[5]) II, 359 ff., III, 320 ff., V, 39—42, 64, 334; ebensowenig wie den abstrakten Begriffsinhalt darf man den Umfang im gewöhnlichen Sinne, die „Allheit", mit der wahren Allgemeinheit verwechseln, s. V, 97, VI, 339.

[6]) VI, 409.

nalitätsproblem müssen jetzt klar geworden sein. Das Verlangen nach absoluter Begreiflichkeit alles Einzelnen, völliger Ableitbarkeit aus Vernunftprincipien erweist sich zunächst als spekulativer Beweggrund, dem Begriff das rein logische Merkmal zu verleihen, dass er inhaltsreicher sei, als jeder unter ihn subsumierbare Einzelfall seiner Realisierung; denn nur unter dieser Voraussetzung kann die wegen ihrer Gleichgültigkeit gegen das Konkrete und Einzelne absolut verwerfliche Leerheit vermieden werden bei gleichzeitiger Wahrung der „Allgemeinheit" des Begriffs; aus demselben Erfordernis einer alles Einzelne durchdringenden Rationalität ergiebt sich sodann das Merkmal dialektischer Selbstbewegung und schmiegsamer Konkretheit. Was aber reicher ist als alle empirische Wirklichkeit, muss ferner ebenso real oder vielmehr von höherer Realität sein; es ergiebt sich daraus die Eigenschaft metaphysischen Eigenlebens, eine höhere Wirklichkeit als Ueberbau über der blos empirischen, und es folgt daraus, dass der dialektische Prozess zugleich Weltprozess, die Logik zugleich Metaphysik und Ontologie ist. Umgekehrt verband sich uns ja mit der Inhaltsarmut des Abstraktionsbegriffs die Unfähigkeit zu selbständiger Existenz. Hegel hat diese Verbindung des rein logischen Emanatismus mit der metaphysischen Rangordnung der Realitäten an vielen Stellen vorzüglich zum Ausdruck gebracht, am besten in der „Encyclopädie": „Es ist verkehrt, anzunehmen, erst seien die Gegenstände, welche den Inhalt unserer Vorstellungen bilden, und dann hinterdrein komme unsere subjektive Thätigkeit, welche durch die vorher erwähnte Operation des Abstrahierens und des Zusammenfassens des den Gegenständen Gemeinschaftlichen die Begriffe derselben bilde. Der Begriff ist vielmehr das wahrhaft Erste... In unserem religieusen Bewusstsein kommt dies so vor, dass wir sagen, Gott habe die Welt aus nichts erschaffen, oder, anders ausgedrückt, die Welt und die endlichen Dinge seien aus der Fülle der göttlichen Gedanken und der göttlichen Ratschlüsse hervorgegangen"[1]).

[1]) VI, 323 vgl. 316: „Allerdings ist der Begriff als Form zu betrachten, allein als unendliche schöpferische Form, welche die Fülle des Inhalts in sich beschliesst und zugleich aus sich entlässt."

Da es nur unsere Aufgabe war, das rein logische Gerippe von Hegels Begriffslehre aufzuzeigen und gegen die analytische Logik scharf abzugrenzen, so musste auf den Nachweis verzichtet werden, einen wie entscheidenden Einfluss die Berücksichtigung von Norm- und Wertbegriffen auf die Ausbildung der emanatistischen Begriffstheorie ausgeübt hat. Welch grosses Verdienst insbesondere in der Polemik gegen den kulturphilosophischen Atomismus besteht, wurde ja in der Einleitung bereits angedeutet. Hegel bekämpft die abstrakten Wertallgemeinheiten und durchschaut ihren unvermeidlichen Zusammenhang mit der Neigung zum Atomisieren. Aber wie die Wertbegriffe bei ihm auf die logische Theorie einwirken, so will er leider umgekehrt auch wiederum die Kulturphilosophie durch rein theoretische und formallogische Spekulationen stützen und demgemäss auch den gegnerischen Standpunkt einer individualistischen Kulturphilosophie auf einen Atomismus rein logischer Art zurückführen. Der letzte spekulative Grund seiner Polemik ist mithin nicht die methodologische Besorgnis, dass das nur in seiner Einheitlichkeit verständliche konkrete Kulturganze durch die atomisierenden Bestrebungen zerstückelt, sondern die metaphysische Besorgnis, dass das überempirische Ganze des Begriffs, das Metaphysisch-Konkrete atomistisch vernichtet werde. Denn von Atomismus auf logischem Gebiet kann doch nur unter der einen Voraussetzung geredet werden, dass man, wie Hegel es eben thut, den Begriff selbst zu einer metaphysischen Realität hypostasiert, die ihre einzelnen Verwirklichungsfälle zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügt. Nur unter dieser Voraussetzung könnte die von der analytischen Logik behauptete Isoliertheit der einzelnen Partikularitäten eine unberechtigte Vereinzelung, eine Atomisierung der Wirklichkeit genannt werden. Nur dann wird erklärlich, warum Hegel in jeder Einzelwirklichkeit nichts anderes als ein aus einem intelligiblen Kontinuum herausgerissenes Stück, ein lediglich durch abstrakte Isolation verselbständigtes Atom zu erblicken vermag[1]).

[1]) S. z. B. 9ff., 119, „ein Reich einheitsloser Empirie und zufälliger Mannigfaltigkeit" 128, vgl. 250, „Einheitslosigkeit des Mannigfaltigen" V, 49, derselbe Vorwurf des Atomismus gegen Fichtes

Dies antiatomistische Ergebnis erinnert wieder an mathematische Analogien. Der Umfang des emanatistischen Begriffs soll nach Art der anschaulichen Beziehungen innerhalb des mathematischen Umfangs als in sich verbundenes Ganzes gedacht werden (s. ob. S. 49 f.). Wie aus dem Mathematisch-Allgemeinen soll sich ferner aus dem Begriff jede einzelne Wirklichkeit konstruieren und berechnen lassen. Das klassische Vorbild für einen solchen von allen Anhängern einer „mathematischen Methode" vertretenen Rationalismus ist jedoch nicht Hegel, sondern Spinoza; die nur mathematisch orientierte Metaphysik darf deshalb höchstens als Vorläuferin von Hegels Logik angesehen werden. Wie im mathematischen Gebilde einzelne konkrete Anschaulichkeit und begriffähnliche Allgemeingültigkeit zusammenfallen[1]), so sollen im System Spinozas die endlichen Dinge in realer und zugleich zeitloser Abhängigkeit aus der Gottheit folgen[2]). Auch im Übrigen ist in der

Sitten- und Rechtslehre, ausdrücklich in Verbindung gebracht mit dem Wesen des abstrakten Gattungsbegriffs. „Aber jener Verstandes-Staat ist nicht eine Organisation, sondern eine Maschine; das Volk nicht der organische Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens, sondern eine atomistische lebensarme Vielheit, deren Elemente absolut entgegengesetzte Substanzen .... Elemente, deren Einheit ein Begriff." „Diese absolute Substantialität der Punkte gründet ein System der Atomistik der praktischen Philosophie" I, 242 gl. 243 f., 152 f. Über die abstrakte, zum Atomismus führende Methode des naturrechtlichen Rationalismus eingehend 332 ff., 367 f., über die „atomistische Ansicht im Politischen" VI, 193. In der „Phänomenologie" s. bes. 360 ff. „das reine leere Eins der Person". Durch die ganze „Philosophie des Rechts" zieht sich der Nachweis des engen Zusammenhanges zwischen der individualistischen Rechtskonstruktion und dem Haften an der „formellen Allgemeinheit", s. z. B. VIII, 63, 221, 247. Der Vertrag erscheint dabei als ein „blos Gemeinsames des Willens" „Gemeinschaftliches" 116, 314, so schon I, 243: „das fixierte Abstraktum des gemeinsamen Willens".

[1]) Vgl. darüber Schopenhauer, Werke (Grisebach) III, 151, Sigwart, Logik I, 389 Anm.

[2]) Das Wesen von Spinozas Pantheismus erfasst man deshalb am tiefsten durch Berücksichtigung der mathematischen Analogie, s. Windelband, Präludien 97 f., 101 ff., Gesch. d. neuer. Philos. I, 203 f., 207 ff., Gesch. d. Philosophie 342, mit dem Hinweis auf Schopenhauers „Satz vom Grunde des Seins". Unter den neueren Metaphysikern hat besonders Schelling die Vorbildlichkeit der Mathematik für die Spekulation hervorgehoben: in ihr werde „die Identität des Allgemeinen und Besonderen", die „in der Anschauung darge-

Spekulation vor Hegel der Einfluss mathematischer Verhältnisse auf die metaphysische Fassung des Endlichkeitsproblems bemerkbar. In der Mathematik besteht, wie oben gezeigt wurde, zwischen dem Begriff und dem Exemplar, das unter ihn fällt, eine ähnliche Konstruktionsmöglichkeit wie innerhalb des gesamten Umfangs, in den das Einzelne sich einfügt. Dem genau entsprechend leitet die — hier allerdings nur postulierte! — aprioristische Konstruktion einmal von dem in abstrakter Punktualität gedachten Unendlichen zur einzelnen Endlichkeit hinüber, und zweitens breitet sie — sich gewissermassen flächenartig ausdehnend — das Absolute über den ganzen Umfang seiner einzelnen Erzeugungen aus. Daraus folgt für das metaphysische Princip ein eigenartiges Schillern nach der Bedeutung des Allgemeinen wie des Ganzen hin, und das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen stellt eine nicht recht fassbare Mitte zwischen dem des Besonderen zur Gattung und dem des Teils zum Ganzen dar. Dieses Ineinandergehen der Bedeutungen ist allerdings auch für viel ältere metaphysische Spekulationen charakteristisch und spielt in der ganzen Geschichte des Platonismus, insbesondere im Universalienstreit (Gattung = Substanz), eine wichtige Rolle. Von diesen Beobachtungen aus eröffnet sich uns, wie hier nur angedeutet sein mag, der Ausblick auf eine umfassende Geschichte des logisch-metaphysischen Individualitätsproblems. Ihre Aufgabe bestände in der Untersuchung, wie weit in den einzelnen Systemen das Individuelle als Exemplar von Gattungsbegriffen und wie weit es als Glied von — erfahrbaren oder metaphysischen — Totalitäten gedacht wird. Sie hätte sodann zugleich den an die beiden Gegensatzpaare immer wieder sich heftenden Irrationalitätsgedanken in seinen beiden Hauptverzweigungen zu verfolgen, nämlich in der Form der logischen Zufälligkeit und des metaphysischen Endlichkeitsbegriffs. Grade in der Durchführung dieser — bis jetzt nicht vorgenommenen — Sonderung der Probleme würde sich das Berechtigte einer solchen Untersuchung zu zeigen haben[1]).

stellte Idee“ erkannt. Über Konstruktion in der Philosophie WW V, 125 ff., Vorlesungen über d. Meth. d. akad. Studiums, ibid. 251 ff.

[1]) Da die vorliegende Arbeit einen kleinen Beitrag zur Geschichte des Irrationalitätsproblems zu liefern sucht, wird später noch von

Soviel aber muss schon jetzt unbezweifelbar geworden sein, dass in Hegels Logik die Spekulation einen wesentlichen Schritt über alle früheren rationalistischen Systeme hinaus gethan hat, eine Gedankenschicht noch über der durch mathematische Analogien charakterisierten Metaphysik darstellt. Wenn das Ziel spekulativer Überwindung der Irrationalität überhaupt erreichbar wäre, dann hätte einzig und allein Hegel errungen, wonach alle früheren emanatistischen Metaphysiken vergebens gestrebt hatten. Er bezeichnet darum mit Recht deren typisches Geisteserzeugnis, die „Substanz" Spinozas, als die unvollkommene Vorstufe des sich selbst bewegenden Begriffs, wie er ihn lehrt[1]). Seine Lehre ist in der Lösung des logischen Individualitätsproblems das Begreifen und die Vollendung aller früheren Metaphysik, insbesondere des Platonismus und des Spinozismus.

Auch für Plato nämlich werden zwar die Gattungsbegriffe zu überempirischen Realitäten, aber sie bleiben unveränderliche spröde Formen, denen die „unendliche" γένεσις unbeherrschbar, irrational gegenübersteht. Die Einzeldinge sollen lediglich ein „Teilnehmen" an ihrer Inhaltsfülle darstellen, während wir sie uns höchstens als Teil ihres Umfanges denken können und immer in Versuchung geraten, umgekehrt die Ideeen als Teil der Wirklichkeit zu betrachten. Die Substanz bei Spinoza andrerseits soll gar nicht ein Allgemeines, sondern eine metaphysische Totalität darstellen. Aber mag sich Spinoza noch so sehr gegen die Hypostasierung der Gattungsbegriffe sträuben, grade die Substanz verflüchtigt sich ihm zu ganz inhaltsleerer Allgemeinheit. Sie ist umfassendste Umfangsgesamtheit mit denkbar geringster Inhaltlichkeit. An ihr erfüllt sich so recht der Fluch der traditionellen Logik. — Plato will mit der Idee den reichsten Inhalt, für den uns schliesslich der Umfang sich unterschiebt; Spinoza will mit der Substanz den Umfang, ohne dabei aber die leerste Abstraktheit

einzelnen Perioden der Gesamtentwicklung dieses Problems die Rede sein. Man sieht übrigens leicht, dass die im Text angedeutete Geschichte des Individualitätsproblems die logisch-erkenntnistheoretische und metaphysische Parallelarbeit und Grundlage einer geschichtlichen Behandlung der in der Einleitung angedeuteten (s. ob. S. 16 f.) verschiedenen Arten des Wertungsindividualismus und -universalismus abgeben könnte und vielleicht müsste.

[1]) VI, 301 vgl. V, 9 ff.

des Inhalts vermeiden zu können. Im höchsten Princip dieser Systeme begegnen sich ohne gegenseitige Durchdringung die beiden Bedeutungen des Allgemeinen und des Ganzen, und zwar überwiegt die erstere bei Plato, die letztere bei Spinoza. Die für jeden Emanatismus unvermeidliche Konsequenz aber, dass das Princip, das Allgemeine, das Absolute inhaltsreicher zu denken ist, als die einzelne empirische Wirklichkeit, wird von keinem der beiden Denker kühn und rücksichtslos gezogen. Idee und Substanz sind eben unzulängliche Vorläufer von Hegels „Begriff", mit denen nicht erreicht ist, was die Denker mit ihnen beabsichtigt haben. In völligen Einklang lassen sich Inhalt und Umfang nur bringen, wenn man sie gleichsetzt und so den Unterschied von Allgemeinheit und Totalität überwindet. Der Umfang ist dann der sich verwirklichende Inhalt, der Inhalt die durch den ganzen Umfang hindurchgehende lebendige Bewegung; mit dem Wachsen des Umfangs verbindet sich die Steigerung des Inhalts und umgekehrt.

Aus dieser Identität von Inhalt und Umfang wird klar, warum uns in dem letzten Teil der Darstellung von Hegels Gedanken mathematische Analogien ganz verliessen. Sie waren noch ausreichend zur Charakterisierung der emanatistischen Metaphysik, der Hegel selbst anfangs als Anhänger Schellings nahestand; sie werden aber ungenügend, sobald wir uns den letzten Ergebnissen der dialektischen Theorie zuwenden. Von neuem bewährt sich die mathematische Methode als ein Mittleres zwischen analytischer und emanatistischer Logik.

Auch vom kritischen Standpunkt aus wird darum Hegel eine Sonderstellung in der Geschichte des Irrationalitätsproblems einzuräumen sein. Zweifellos hat es nie vor oder nach ihm einen stärkeren, eindringenderen Rationalismus gegeben. Und doch war nie ein philosophisches System weiter von einer Verkennung der Irrationalität entfernt als seine Lehre. Auch der Kritiker wird Hegel darin Recht geben müssen: wenn die dialektisch sich wandelnden Begriffe annehmbar sind, dann und nur dann giebt es eine Ueberwindung der Irrationalität. In dieser Einsicht steckt ohne Zweifel eine ungeheure spekulative Leistung. Aber der Kritiker leugnet allerdings die Bedingung des Vordersatzes: die Begriffe im Sinne Hegels.

III. Kapitel.

Fichtes Stellung in der Entwicklungsreihe der idealistischen Systeme.

Unsere Gegenüberstellung der analytischen und emanatistischen Begriffstheorie sollte nur mittelbar einen Beitrag zur Geschichte der Logik liefern, in erster Linie dagegen die Entwicklung des Rationalismus in der deutschen Philosophie erleuchten. Wir haben den mit einem gewissen Empirismus verträglichen kritischen Rationalismus von dem absoluten Rationalismus vorkantischer Metaphysik dadurch unterschieden, dass bei dem letzteren inhaltlich bestimmte übersinnliche Gegenstände durch hypostasierte Erkenntnisideale geschaffen werden, bei Kant dagegen der Erkentniswert nur inhaltsleere Formen darstellt (s. S. 27 f.). Insofern müsste zunächst Hegels Lehre — wenigstens mit Rücksicht auf Empirismus und Irrationalität — mit der vorkantischen Metaphysik zusammengestellt und in Gemeinschaft mit ihr dem Kriticismus entgegengesetzt werden. Es ist jedoch von grosser Wichtigkeit, den Einschnitt so anzubringen, dass zunächst dogmatischer (vorkantischer) und idealistischer (kantischer sowie nachkantischer) Rationalismus auseinanderfallen und dann die beiden Hauptgruppen in weitere Unterarten zerlegt werden. Das, was den dogmatischen vom idealistischen Rationalismus unterscheidet, ist die Abhängigkeit des Erkennens vom Sein, die Abbildtheorie (s. S. 28). In deren Beseitigung sind nämlich kantische und nachkantische Spekulation einig, insofern also beide idealistisch. Innerhalb des idealistischen Rationalismus bilden sich sodann die weiteren Gruppen nur nach den verschiedenen Graden der Abhängigkeit des Seins vom Erkennen. Während also der Kriticismus von der rationalistischen Metaphysik sich nach zwei Richtungen abhob, erhalten wir für den kantischen und nachkantischen Rationalismus eine nach den Graden der Rationalität eindeutig abgestufte Entwicklungsreihe.

Für eine solche scharfe Scheidung innerhalb der Folge dieser idealistisch-rationalistischen Systeme giebt nun der Gegensatz der analytischen und emanatistischen Logik ein vorzügliches principium divisionis ab. Durch ihn wurde eine

Prüfung der logischen Struktur des Apriori, eine exakte Messung des rationalen Faktors, mithin der Abhängigkeit des Seins vom Erkennen, ermöglicht. Der logische Charakter durfte jedoch dabei nicht als ein äusserliches nebensächliches Beiwerk gefasst, sondern musste als wesentlicher Bestandteil, als eigentlicher Kern des betreffenden Rationalismus begriffen werden. So brachten wir den formalen Apriorismus Kants ja erst dadurch auf seinen schärfsten Ausdruck, dass wir den apriorischen Bestandteil als nach den Vorschriften einer analytischen Logik richtig gebildeten transscendentalen Gattungsbegriff verstehen lernten; so kennzeichneten wir den absoluten Apriorismus Hegels am genauesten als emanatistische Logik. Auf diese Weise liessen sich die einzelnen Systeme nach festen logischen Massstäben auf ihren rationalistischen Gehalt prüfen.

Nun giebt es für diese ganze Richtung der idealistischen Spekulationen, die das Erkennen über das absolute Sein stellen, im Grunde genommen nur eine Frage von fundamentaler Wichtigkeit, nämlich die: ist die Macht des Erkennens schrankenlos oder an Schranken gebunden? Ist die Abhängigkeit des Seins vom Denken absolut zu verstehen oder in ihrer Bedeutung begrenzt? Die beiden einzig konsequenten Antworten darauf sind Kants und Hegels Philosophie. Beide sehen die drohende Irrationalität des Individuellen. Nur: der eine hält die Schranke für unüberwindlich, der andere in letzter Linie für aufhebbar.

Wie stellt sich — so fragen wir jetzt — Fichte zu diesem grossen, alles entscheidenden Gegensatz? Ist die Wissenschaftslehre absoluter Rationalismus oder statuiert sie eine Grenze des Rationalen? Gehört sie bereits ganz der von den Bahnen des Kriticismus abgewichenen deutschen Spekulation an oder nicht? Dies sind die Fragen, die unser „zweiter Teil“ beantworten soll, dies das Hauptthema unserer Untersuchung.

Oder ist vielleicht ein Zweifel garnicht mehr möglich? Scheint es doch, als ob das Urteil der Geschichtsschreibung bereits endgültig darüber entschieden habe, dass auf Kants „Kritik“ der Erkenntnis, also auf die sondernde Scheidung, die Herauslösung der formalen Erkenntniswerte, schon mit Fichte und grade durch ihn eine ganz andere Methode gefolgt sei, nämlich die alles Gegebene ver-

nichtende und in einen zeitlosen Vernunftzusammenhang einordnende „Konstruktion". Galt es doch schon bei Fichtes Zeitgenossen als unbestritten, dass die Wissenschaftslehre einen verwegenen Idealismus lehre, in dem die Unterschiede zwischen „Form" und „Inhalt" des Wissens sich verwischen und alles aus einer „hohlen Nuss der Selbständigkeit"[1]), dem reinen Ich, deduciert und konstruiert werde.

Dass die kritische Methode von einer anderen, neuen abgelöst wurde, darüber herrscht kein Zweifel. Ferner wird niemand das unleugbare Bestreben des deutschen Idealismus in Abrede stellen, sich in immer höherem Grade mit stolzem Bewusstsein auf die absolute Selbständigkeit und die erkenntnistheoretische Priorität des Wissens vor dem Sein zu besinnen. Aber darin kann man ja immer noch lediglich die Enthüllung des tiefsten Sinns grade von Kants „Apriori" erblicken. Denn für jeden idealistischen Denker bedeutet dieses „Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit", unbedingten und höchsten Erkenntniswert, das schlechthin Oberste im Reiche des Denkens, ein Unabhängiges sogar vom Drucke eines absoluten Seins. Neben dieser Unabhängigkeit nach oben gebührt ihm ferner auch nach Kant — so könnte man weiter argumentieren — die Herrschaft nach unten. Zwar tritt es nach unten, d. h. innerhalb seines Geltungsbereiches, in der Menge der Denkinhalte, nur als Form auf; aber diese Form ist dafür unentrinnbar. Doch muss andrerseits — und darin grade besteht die kritische Zurückhaltung — auch streng darauf geachtet werden, dass diese Herrschaft des Apriori nach unten nicht über seinen rein formalen Charakter hinwegtäuschen darf. Da der rationale Bestandteil nie eine einzelne Bestimmtheit aus sich erzeugt, bedarf er stets eines konkreten Anhaltes, eines Substrates, einer Verwirklichung auf empirischem Schauplatz. Und an diesem entscheidenden Punkte — das ist allerdings zuzugeben — hat die Geschichte der deutschen Philosophie bewiesen, dass es nicht gelang, den formalen Rationalismus in Strenge aufrechtzuerhalten und mit der Besinnung auf die Selbstherrlichkeit des Denkens ein kritisches Verständnis der Herrschaft des

[1]) Fr. H. Jacobi, W W III, 37.

Apriori „nach unten" zu verbinden. Die Nachfolger Kants haben der Versuchung nicht widerstehen können, die Gewalt des Apriori auch nach unten bis zu einer das Einzelne sogar seiner Individualität nach völlig bestimmenden Herrschaft zu steigern, sie haben den kritisch-formalen Rationalismus allmählich in einen emanatistischen umgewandelt.

„Eine auch nur flüchtige Kenntnis der ersten grundlegenden Schriften Fichtes scheint nun zu genügen, um das Urteil über den Urheber der Wissenschaftslehre und seine Stellung in dieser Entwicklung fällen zu dürfen. Im ersten Entwurf des Systems finden sich — sollte er auch sonst Berechtigtes enthalten — jedenfalls wenige Spuren jener massvollen Erkenntnislehre Kants, die diesem gebot, in der reinen Vernunft nur erkenntnisbegründende, abstrakte, inhaltslose Formen zu erblicken. Die Vernunft erscheint hier vielmehr als das absolut schöpferische Weltprincip, als reine ursprüngliche Geistigkeit, als Gottheit und Absolutes: mithin als der metaphysische Überbau über der empirischen Wirklichkeit, dessen Annahme die ständige Begleiterscheinung jeder emanatistischen Logik sein muss. Die ganze mühsame Arbeit kritischer Zerlegung scheint überflüssig gemacht zu sein bei dem glücklichen Besitz einer „intellektuellen Anschauung", durch die Inhalt und Form gleichmässig durchdrungen werden, somit der von Kant für die Methode der transscendentalen Untersuchung festgestellte Dualismus verschwindet. Bei einer solchen Ansicht vom Wesen der Vernunft ist es freilich unmöglich, in der Wissenschaftstheorie noch irgend welche Schranken des Begreifens anzuerkennen. Dementsprechend erklärt denn auch der Verfasser der Wissenschaftslehre selbst „mit dürren Worten", dass auch das Mannigfaltige der Erfahrung „von uns durch ein schöpferisches Vermögen produciert werde"[1]). Für den emanatistischen Logiker verwandelt sich eben die abstrakte Vernunftform Kants in ein Gebilde von metaphysischer Lebendigkeit. Auch wer ferner damit einverstanden sein sollte, dass Fichte die Kategorien oder überhaupt die formalen Bedingungen

[1]) Leben und Briefwechsel, herausgegeben v. J. H. Fichte, 2. Aufl., II, 166.

der Erkenntnis, die bei Kant als fertige Thatsachen hingenommen werden, aus einem höchsten Grundsatz ableiten will; auch wer in seinem Versuch, das Wesen der Vernunft als einheitlichen Zusammenhang untereinander durch immanente Notwendigkeit verbundener Vernunftfunktionen zu begreifen, eine tiefgehende philososphische Leistung, ja eine bis jetzt noch ungelöste, aber weit in die Zukunft hinausweisende Aufgabe sieht[1]), kann sich doch der Einsicht nicht verschliessen, dass Fichte dabei weit über die Grenzen jeder möglichen Konstruktion hinausgeht, das Empirische bis auf den letzten Rest durch das Apriorische zersetzt, das Individuelle der Wirklichkeit mit in den dialektischen Prozess hineinzieht[2]), kurz, in die Bahnen der emanatistischen Logik gerät. Auch wer es gar wohl zu beachten versteht, dass von Anfang an die Konstruktionen der Wissenschaftslehre nicht etwa dem gewöhnlichen Standpunkte angemutet werden, kann doch nicht leugnen, dass die unverkennbare Grundtendenz der Wissenschaftslehre dahin geht, durch das Apriorische das Empirische gänzlich verdrängen und aufsaugen zu lassen, damit die Eine absolute Vernunft wie in ethischer, so auch in logisch-begrifflicher Hinsicht alles in allem sei.

Schon die zeitgenössischen Gegner haben ihre Angriffe hauptsächlich gegen die 1794 entworfene Darstellung der Wissenschaftslehre gerichtet. Aber auch auf Anhänger wie Schelling, Reinhold, Schlegel hat die erste Gestalt der Wissenschaftslehre einen entscheidenden Einfluss ausgeübt, Hegel und Herbart haben grade von ihr nachhaltige Anregungen empfangen[3]). Wegen dieser grossen historischen Wirksamkeit hat denn auch der von gewaltiger Originalität zeugende erste kühne Entwurf seine Alleinherrschaft bis auf den heutigen Tag behauptet. In der ganzen Geschichtsschreibung der Philosophie orientiert man sich bei der Darstellung der früheren, also im achtzehnten Jahrhundert vertretenen Wissenschaftslehre fast ausschliesslich an der „Grundlage" von 1794[4]). Man verfolgt wohl die Vertiefung,

[1]) S. Windelband, Gesch. d. neueren Philosophie II, 204 ff. Präludien 274 ff.

[2]) Ibid.

[3]) S. Erdmann, Grundriss II, 444 f.

[4]) Hinzugenommen wird etwa die „erste Einleitung" und der „sonnenklare Bericht".

die gewisse Lehren in allmählicher Entwicklung durch die Begründung der Sittenlehre und der Religionsphilosophie erfahren haben; aber dass daneben sich eine Wandlung im eigentlichen Kerne der Wissenschaftslehre selbst vollzogen, dass Fichte, der rastlos Weiterschreitende, auch die Fundamente seiner Philosophie unterdessen erschüttert haben könnte, daran wird von niemandem gedacht[1]).

Und doch ist die Auffassung, dass Fichtes 1794 vertretener Standpunkt als kennzeichnend für die ganze ältere Wissenschaftslehre gelten darf, als ganz unhaltbar aufzugeben. Innerhalb der älteren Wissenschaftslehre, die ja allein den echten Idealismus vertritt, also in der vor dem grossen Einschnitt von 1800 gelegenen Phase, hat vielmehr — schon nach ganz kurzer Zeit — ein Umschwung nicht in nebensächlichem Beiwerk, sondern in der erkenntnistheoretischen Grundlegung stattgefunden.

Der durch ihn in der „zweiten Einleitung" (1797) begonnene Prozess der Abkehr von dem Geiste der früheren Lehre zeigt allerdings neben grosser kritischer Besonnenheit weniger Kühnheit als der erste Entwurf, auch nicht eine so hohe Originalität, sondern eine stärkere Anlehnung an Kant. Wenn wir nun grade diesen neuen und späteren Anlauf von Fichtes Lehre in den Mittelpunkt unserer Darstellung zu rücken gedenken, wenn wir von dieser Revision der erkenntnistheoretischen Principien eine über Fichtes eigene philosophische Entwicklung hinausragende, auf seine ganze Stellung in der Geschichte des deutschen Idealismus sich erstreckende Bedeutung ableiten, dann scheint doch ein solches Verfahren künstlich ganz heterogene, dem Geiste der Wissenschaftslehre fremde, deshalb unwesentliche, ja irreführende Gesichtspunkte einzuführen, die das Bild von Fichtes Denken nur entstellen. Gegenüber diesem Einwand können wir uns vorläufig lediglich auf die Ausführungen des „zweiten Teiles" berufen: aus

[1]) Auch der jüngere Fichte hat nur darauf aufmerksam gemacht, dass die erste Darstellung noch vieler Verbesserungen bedurfte und die in ihr am meisten gebrauchten Formeln wie „Setzen" des Ich und des Nicht-Ich u. s. w. aufgegeben wurden, aber er hat nicht zu zeigen vermocht, welche wichtigen Veränderungen eingetreten sind; s. Leb. I, 227 f, Sämtl Werke I, Vorwort S. VIII, X ff. Vgl. Erdmann, Grundriss II, 444.

ihm wird man die Überzeugung gewinnen, dass das Fortwirken gewisser Ergebnisse des strengsten Kriticismus bei Fichte bisher eben nur wider Gebühr unterschätzt wurde und unbeachtet geblieben ist.

Und andrerseits ist zu betonen, dass wir ja überhaupt von dem Wahne weit entfernt sind, als ob durch die Klarlegung der logischen Struktur, die in den verschiedenen Systemen der rationale Faktor annimmt, die Gedankenfülle der dabei betrachteten Philosophieen irgendwie sich erschöpfen liesse. Noch viel weniger kann es uns daher einfallen, durch Heraushebung gewisser Probleme, Fichtes Denken in seiner ganzen Anschaulichkeit und Originalität erfassen zu wollen. Nicht nur die ganze, Fichtes Weltanschauung bestimmende praktische Philosophie bleibt unberücksichtigt, sondern auch so manche für ihn eigentümliche und fruchtbare That auf rein theoretischem Gebiet. Wir verfolgen ja blos, wie sich das Irrationalitätsproblem durch die ganze Entwicklung des deutschen Idealismus hindurchzieht, und betrachten dabei etwas genauer den Weg, den es bei diesem Fortgang durch das Gebiet der Fichteschen Philosophie nimmt.

Aber eben daraus muss doch auch verständlich werden, warum der Irrationalitätsgedanke, grade in seiner problemgeschichtlichen Isolation und herausgelöst aus der lebendigen Verkettung mit anderen Bestandteilen der Wissenschaftslehre, uns doch dazu dienen kann, Fichte in dem Werdegang der deutschen Spekulation wenigstens eine sichere Stelle anzuweisen. Denn daran halten wir allerdings fest, dass unsere logische Messung des Rationalismus, mag ihr auch nicht der Wert eines erschöpfenden Eindringens und allseitigen Verstehens gebühren, dennoch das beste und berechtigtste Mittel einer Gliederung oder Periodisierung jener ganzen geschichtlichen Phase der Philosophie abgiebt. Unter diesen Voraussetzungen werden wir, sollte der Nachweis gelingen, dass Fichte die transscendentale Methode Kants mit klarem Bewusstsein von deren Tragweite in sich aufgenommen hat, unsere Vorstellung von dem Entwicklungsgang der nachkantischen Philosophie entsprechend berichtigen müssen. Der Schritt, den Fichte über Kant hinaus thut,

darf dann, was auch sonst mit ihm verknüpft sein mag, jedenfalls nicht als Abfall von der Schärfe der kritischen Betrachtung ausgelegt werden. Dass der deutsche Idealismus die grossen fruchtbaren Grundgedanken der Erkenntniskritik wieder verdunkelt und zu metaphysischen Vorstellungen zurückgedeutet hat, diese im Übrigen richtige Ansicht würde für den ersten grossen Nachfolger Kants, für Fichte, noch nicht zutreffen. Fichte wird uns im Gegenteil in seiner eigentlich kritischen Periode mehr als Transscendentalphilosoph und analytischer Logiker denn als Metaphysiker und logischer Emanatist erscheinen. —

Wie die Einleitung eine problemgeschichtliche Skizze der Wertlogik, so gab der erste Teil eine problemgeschichtliche Zusammenstellung aus der Logik des deutschen Idealismus. Und wie die Einleitung nur bis zu den rein logischen Problemen durch Einordnung in den richtigen Problemzusammenhang orientierend und vorbereitend heranreichte, so sollte der „erste Teil“ nicht weiter als bis zur Andeutung von Fichtes Stellung zu diesen rein logischen und transscendentalen Problemen uns hinführen.

Zweiter Teil.

Fichtes Rationalismus und die Irrationalität des Empirischen.

Erster Abschnitt.

Die Begründung des kritischen Antirationalismus durch den Umschwung von 1797.

In unserm „ersten Teil“ wurde der Versuch gemacht, bei der Charakterisierung der idealistischen Systeme von Kant bis Hegel die in ihnen zur Anwendung kommende Methode des Rationalismus in den Vordergrund zu rücken und infolgedessen die Entwicklung der Spekulation als eine allmähliche Wandlung der logischen Struktur des rationalen Faktors zu begreifen. Bei solcher Auffasssung dürfte als das methodisch Wesentliche des Fortganges über Kant die Richtung auf das System zu betrachten sein. Von der kritischen Analyse wurde zur systematischen Konstruktion übergegangen, auf die Kritik folgte das System der reinen Vernunft.

In Kants Philosophie selbst liegen sachliche Anknüpfungspunkte für diese Umbildung. Die transscendentale Analyse spaltet die ganze Erkenntnis in die beiden Bestandteile des Apriori und des Aposteriori oder — was nach unserm Nachweis dasselbe bedeutet — des Rationalen und des Irrationalen. Nun ist durch die kritische Methode zwar die Bedeutung des einzelnen rationalen Faktors und sein Verhältnis zum Empirischen zur Genüge klar gelegt, aber nicht gleicherweise der Inbegriff der apriorischen Vernunftfunktionen als eine zusammengehörige

Einheit begriffen. Und doch wird durch die Aufgabe der Transscendentalphilosophie auch noch diese weitere Leistung dringend gefordert. Denn es soll ja nach Kants eigener Ansicht von allen Bestandteilen der apriorischen Sphäre begriffen, apriori anticipiert werden können, dass sie als allgemeine Vernunftgesetze den Gegenständen der Erfahrung „notwendig" zukommen (s. ob. S. 36). Der Sphäre des Begreiflichen sollte dann als Rest das Reich der „zufälligen", irrationalen Empirie gegenüberstehen. Aber schwebt nun nicht diese ganze Unterscheidung in der Luft, wenn es nicht einen einheitlichen Massstab für die genaue Abgrenzung beider Sphären giebt, ein apriorisches Kriterium dafür, was in den Bereich des Rationalen einzubeziehen ist, und was nicht? Aus dem empirischen Material selbst lässt sich die Gliederung seines überempirischen Gehaltes nicht einfach ablesen, weshalb ja auch Kant sich um eine systematische Anordnung der reinen Vernunftformen eifrig bemüht hat, deren Princip der reinen Logik und den immanenten Gesetzen der reinen Verstandesthätigkeit entnommen sein soll.

Der Weg einer ausschliesslich induktiven Feststellung des apriorischen Erkenntnisgehaltes muss grade dem am ungangbarsten und zweifelhaftesten erscheinen, der den streng kritischen Gedanken der Irrationalität nach allen seinen Konsequenzen in Erwägung zieht. Das logisch fremde Gegenüberstehen von Form und Inhalt, der zwischen beiden ausgebreitete Abstand der Unbegreiflichkeit, lässt es als undenkbar erscheinen, dass allein aus der Struktur der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit die gegenseitigen Beziehungen der einzelnen Vernunftbestandteile innerhalb der Region des Apriori je erraten werden können. Vielmehr folgt aus der Irrationalität des Überganges vom transscendental Allgemeinen zum Besonderen konsequenter Weise nur die kritische Skepsis Maimons, die ja nicht die Möglichkeit und überempirische Geltung des Apriori, wohl aber das Faktum einer apriorischen Erkenntnis im Einzelnen, eine wirkliche, in irgend einem Falle mit absoluter Sicherheit aufweisbare Verschmolzenheit des Formalen und Materialen, also die Möglichkeit einer unangreifbaren Abgrenzung der absolut apriorischen Bestandteile gegen die aposteriorischen in Zweifel zieht. Dem

äusserlichen Endergebnis, nicht der Begründung nach stimmt dieser Standpunkt mit Humes, die Notwendigkeit überall in gesteigerte Gewohnheit auflösender Skepsis überein. Der Unterschied besteht eben darin, dass Hume die Berechtigung eines analytisch unbegreiflichen Apriori überhaupt leugnet und deshalb für die inhaltliche Erkenntnis etwas anderes als nur relative Allgemeingültigkeit von vornherein abschneidet; Maimon dagegen grade von der absoluten Geltung synthetischer Erkenntnisformen ausgeht, dann aber in der noch so sehr gesteigerten Empirie immer die Gewährleistung für eine absolute Notwendigkeit, die Möglichkeit, das Apriori zu erkennen, gleichsam schmerzlich vermisst.[1]) Das Schicksal, das der Kriticismus bei Maimon erfuhr, zeigt so recht, wohin das blos induktive und „rhapsodische"[2]) Verfahren, in dem doch auch Kant noch stecken blieb[3]), notwendig führen musste; es lehrt, dass auf dem Boden des blos Empirischen über den Unterschied von komparativer und absoluter Allgemeingültigkeit nichts entschieden, dass auf diesem Boden nie mit gutem Gewissen ausgemacht werden kann, wo die Grenzlinie zwischen Empirischem und wahrhaft Apriorischem zu suchen sei. An die Vernunftnotwendigkeiten wird nur geglaubt, sie können aber nicht begründet werden; mit Recht nennt sich Maimon einen „Dogmatiker" im Rationalen. Durfte dieser Dogmatismus das letzte Wort bleiben? Ihn überwinden, hiess ja grade eine Vertiefung, eine Befestigung des Kriticismus selbst anbahnen.

Wer nun einen festen Halt gegen den Einbruch des Skepticismus für die apriorische Welt erstrebte, der konnte, wie aus dem Vorangegangenen verständlich wird, allein im systematischen Aufbau das Heil zu finden glauben und musste versuchen, einen nur aus der eigenen Bedeutung der apriorischen Elemente folgenden, deshalb aposteriori unangreifbaren immanenten Zusammenhang der reinen

[1]) Maimon, Streifereien, 3. Abh., 188 f., 191 ff.

[2]) Vgl. Kant WW III, 101.

[3]) Fichte an Reinhold: Kant „... nimmt die Denkformen auf einem heuristischen Wege; errät nur die Formen der Anschauung und führt den Beweis durch Induktion." Leben und Briefwechsel II, 215, vgl. Sämtl. Werke VIII, 362 und Kabitz, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre 74 f., Anhang 25.

Vernunftfunktionen aufzudecken und mit Vertilgung aller hypothetischen Elemente durch Konstruktion und Deduktion aus obersten Grundsätzen das zu einem festen und einheitlichen Gefüge zusammenzuschliessen, was bei Kant noch beziehungslos auseinanderfiel[1]).

Auf der Gemeinsamkeit dieser systematischen Tendenz beruht die unverkennbare Verwandtschaft der nachkantischen Systeme, insbesondere auch von Fichtes Wissenschaftslehre und von Hegels Dialektik. In der Methode des Rationalismus muss somit Fichte in gewisser Hinsicht zweifellos mit Hegel zusammen- und gemeinschaftlich mit ihm Kant gegenübergestellt werden. Aber zur Lösung unserer Aufgabe genauer Einordnung Fichtes in den Entwicklungsgang der theoretischen idealistischen Spekulation bedarf es noch einiger Unterscheidungen innerhalb der systematischen und dialektischen Methode selbst, die schliesslich zu dem Ergebnis führen werden, die Zusammengehörigkeit von Hegel und Fichte wieder zu lockern und die Behauptung einer Abweichung Fichtes von der kritischen Philosophie auf ihr richtiges Mass zurückzuführen.

Zunächst allerdings scheint ja jeder Versuch, die Beziehungslosigkeit der transscendentalen Begriffe und den Charakter blos „kollektiver“[2]) Einheit der Vernunftfunktionen durch systematische Konstruktion zu überwinden, eine Annäherung an Hegels Logik herbeizuführen, deren Streben ebenfalls dahin geht, das gleichgültige Nebeneinander durch vermittelnde Übergänge zu einem Ganzen dialektischer Entwicklung umzuwandeln. Aber trotz aller Gleichheit dieses Grundzuges lassen sich zwei ganz verschiedene Ausgestaltungen des dialektischen Verfahrens scharf auseinanderhalten. In dem einen Fall nämlich macht sich die Tendenz dialektischer Vermittlung nur in einer Sphäre reiner Begriffe geltend, der gegenüber eine ganze Region des blos Empirischen unberührt und dialektischer Durchdringung unfähig gegenübersteht. In dem andern Fall dagegen — den wir bei Hegel kennen gelernt haben — soll durch dialektische Eigenbewegung der

[1]) S. dazu Windelband, Präludien 272 ff.
[2]) S. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. V, 627 f.

Begriff selbst so verfeinert werden, dass er fähig wird, auch das Einzelne und Kleinste mit in den dialektischen Prozess hineinzuziehen; mit der Vermittlung der Begriffe untereinander geht dann eine vollständige Ausgleichung von Begriff und empirischer Wirklichkeit Hand in Hand. Hier ist die Trennung in zwei Regionen gänzlich verschwunden, und die ganze Erkenntniswelt stellt sich als eine einzige unterschiedslose dialektische Masse dar. Es kommt somit darauf an, ob der dialektische Prozess alles gleichmässig ergreift oder ob er, nur in der Region der Begriffe heimisch, einen Dualismus von Begriff und empirischer Wirklichkeit noch immer zulässt. Mit diesem Dualismus wird dann auch die Möglichkeit gegeben sein, dass das Verhältnis des Begriffs zur Einzelwirklichkeit nach den Vorschriften der analytischen Logik gedacht wird, dass mithin trotz allen Rationalismus innerhalb der apriorischen Welt doch das Empirische durch die Kluft der Irrationalität von dieser getrennt wird und trotz aller Deduktion ein undeducierbarer Rest übrig bleibt. Damit ist aber bewiesen, dass der Gegensatz analytischer und emanatistischer Begriffstheorie entscheidend auch in die dialektische Methode hineinragt und in ihr dadurch zwei Unterarten erzeugt, dass die Dialektik entweder eine analytische Logik neben sich duldet oder sie ganz verdrängt und durchweg emanatistisch vorgeht.

Alle weiteren Unterschiede liessen sich nun leicht daraus ableiten, dass die eine Richtung analytisch-systematisch, die andere emanatistisch-systematisch verfährt. Der systematische Charakter bringt zwar beide in gemeinsamen Gegensatz zu dem „rhapsodischen" Verfahren Kants. Aber es ist eben genau zu beachten, dass die analytisch-systematische Methode neben der dialektischen Verbindung zwischen den Begriffen die Unverbundenheit und Vereinzelung zwischen den einzelnen empirischen Exemplaren, die je einem Begriff untergeordnet sind, bestehen lässt. Ob man also die transscendentalen Begriffe rhapsodisch aufstellt wie Kant, oder systematisch anordnet wie Fichte, „Atomist" im Sinne Hegels kann man in beiden Fällen bleiben[1]); und es darf

[1]) Wie ja Hegels Polemik gegen logischen Atomismus sich auch gegen Fichte richtet.

daher der Gegensatz von rhapsodisch und systematisch nicht mit dem Hegelschen von atomistisch und organisch verquickt werden! Ein vollendetes System der Begriffe ist noch nicht ein dialektischer Organismus der gesamten Wirklichkeit. — Auch die in unserem „ersten Teil" beobachtete unvermeidliche Verknüpfung logischer Lehren mit metaphysischen Konsequenzen muss sich innerhalb der systematischen Theorien wiederholen. Konsequenter Weise darf nämlich vom analytisch-systematischen Standpunkt aus die Sphäre des Apriori nur als eine blos abstrakte Begriffswelt ohne metaphysisches Eigenleben, als ein zeitloser Vernunftzusammenhang gefasst werden, ebenso wie ihr ja auch in methodologischer Hinsicht die absolute Selbständigkeit, die autarke Fähigkeit zur Herstellung des systematischen Baues, abgesprochen werden muss und ihr ein beständiges Rücksichtnehmen auf das unersetzliche und nicht rationalistisch anticipierbare empirische Material nicht erspart werden kann. Umgekehrt muss vom emanatistisch-systematischen Standpunkt aus die dialektische Begriffsentwicklung zugleich der alles durchdringende Weltprozess sein.

Mit dem Nachweis, dass auch innerhalb des systematischen Standpunktes der Gegensatz analytischer und emanatistischer Logik seine entscheidende Wichtigkeit behält, haben wir die leitenden Gesichtspunkte für die genaue Einstellung Fichtes zwischen Kant und Hegel festgelegt. Denn wir können nunmehr unbeirrt durch den Umstand, dass Fichte durch Aufstellung eines „Systems der Vernunft" über Kant hinausgegangen ist, den Schwerpunkt unserer Untersuchung darauf legen, wie die Wissenschaftslehre sich zu dem Gegensatze der analytischen und der emanatistischen Logik verhält.

Indem wir ferner der herrschenden Ansicht, die in der Wissenschaftslehre von 1794 die eigentliche und einzige Quelle von Fichtes theoretischer Philosophie sieht, die Behauptung entgegenstellen, dass sich schon wenige Jahre danach ein Umschwung in der erkenntnistheoretischen Grundlegung vollzogen hat, wird zugleich auch im Einzelnen der Gang der folgenden Darstellung klar vorgezeichnet. Wir zeigen nämlich zunächst, wie der von jeher gegen die Wissenschaftslehre erhobene Vorwurf des schrankenlosen

Rationalismus nur für deren Anfangsstadium zutrifft (Kapitel I), um darauf durch Feststellung der mit dem Umschwung von 1797 gewonnenen Ergebnisse die Einseitigkeit der Fichte zuteil gewordenen Beurteilung deutlich hervortreten zu lassen (Kapitel II-V).

I. Kapitel.

Der transscendentallogische Emanatismus von 1794.

Beim ersten Beginn eigener Spekulation sehen wir Fichte noch ganz beherrscht von dem einen Gedanken, das Unvollendete und Fragmentarische von Kants Lehre zu beseitigen und durch umfassenden systematischen Ausbau für die idealistische Philosophie eine unzerstörbare Grundlage zu schaffen. Aber bei dem Uebermass des systematischen Bedürfnisses sah der Begründer der Wissenschaftslehre nur verschwommen die Schranken, in die jedes Unternehmen dieser Art unerbittlich eingeschlossen ist. So geriet er sofort an die äusserste Grenze, bis zu der je die rationalistische Konstruktion gelangen kann: er verfiel in den absoluten Rationalismus der emanatistischen Logik. Darin besteht ja grade das Eigentümliche von Fichtes individueller Entwicklung, dass sie umgekehrt verläuft wie die Gesamtentwicklung der Philosophie, dass bei ihr zu Anfang ein spekulatives Stadium anticipiert wird, das im späteren Verlaufe der Philosophie wieder auftaucht, nachdem Fichte selbst auf dem Höhepunkt seines kritischen Denkens sich bereits von ihm losgemacht hatte[1]). Zwar könnte man einen Ausgleich zwischen dem ersten Entwurfe der Wissenschaftslehre und den späteren (bis 1801 reichenden) Umbildungen durch den Hinweis darauf versuchen, dass zuerst eben nur der Schwerpunkt auf die systematische Konstruktion gelegt wird und dass erst allmählich ergänzend die Berücksichtigung der Stellung hinzutritt, die das Problem des Endlichen und Individuellen im System verlangt. Allein

[1]) Als vorhegelscher Emanatismus ist jedoch Fichtes Standpunkt von 1794 immerhin noch durch das Überwiegen der mathematischen Analogie gekennzeichnet, vgl. darüber ob. S. 64 ff.

so viel Richtiges auch in der Behauptung einer solchen kontinuierlichen Entwicklung liegen mag, unsere folgende Darstellung wird zu zeigen haben, dass am Anfang eine scharfe Erfassung des Endlichkeitsproblems noch gar nicht möglich, nach den späteren kritischen Wandlungen dagegen unvermeidlich war. So werden wir als tiefsten Grund des sich zur Klarheit herausarbeitenden Irrationalitätsgedankens den Übergang vom transscendentallogischen Emanatismus zur analytischen Logik nachweisen und dabei die letzten Wurzeln der beiden verschiedenen Phasen von Fichtes Idealismus aufdecken.

Da der Kernpunkt aller Umwandlungen, denen Fichtes Philosophie unterworfen war, in der eigentümlichen Entwicklungsgeschichte ihres höchsten Prinzips, des Ichbegriffs, liegt, müssen wir unsere Aufmerksamkeit zunächst auf den für die Wissenschaftslehre von 1794 charakteristischen Begriff des Absoluten richten.

Von dem, was Fichte mit dem „absoluten Ich" meint, steht zunächst soviel fest, dass es die oberste Spitze der transscendentalen Begriffspyramide darstellen soll und somit seiner Struktur nach durchaus der formalen, gänzlich inhaltsleeren transscendentalen Apperception Kants (vgl. ob. S. 37f.) entsprechen müsste. Diese Auffassung ist nicht etwa eine dem ursprünglichen Denken Fichtes fremde, nur von der analytischen Logik erborgte und eigensinnig übertragene Folgerung, sondern sie ist ein allerdings in andersartige und damit unverträgliche Gedankenmassen eingebetteter Bestandteil der damaligen Wissenschaftslehre selbst. Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, dass am Anfang der Hauptschrift von 1794 das von allen fremden Bestandteilen gereinigte, von allem Inhalt entblösste „Sich-Setzen" des Ich als abstrakter transscendentaler Allgemeinbegriff gedacht und als letztes und darum inhaltslosestes, allem „zugrunde liegendes", in allem „enthaltenes" Ich-, Bewusstseins- oder Vernunftmoment richtig gekennzeichnet wird[1]). Wäre Fichte dieser Fassung des transscendentalen Abstraktionsbegriffs treu geblieben, dann hätte er allerdings seine Schrift nicht über § 3 fortsetzen können. Denn zugleich mit den Ausführungen des „dritten

[1]) S. bes. I, 91 „Reflexion", „Abstraktion", 92, 95, 134, vgl. 96 f, 102.

Grundsatzes" beginnt eine mit dem Vorangegangenen sachlich nicht verbundene, ganz neue Gedankenschicht. Hier ereignet sich nämlich jenes für den ausschliesslich kritisch geschulten Leser höchst überraschende, dem Kenner der emanatistischen Logik jedoch als deren echtes Kennzeichen wohlbekannte Phänomen: die Umsetzung höchster Begriffe, letzter Erkenntniswerte in inhaltsvollste Gebilde, in realste Potenzen, die Umdeutung des Abstrakt-Formalen in ein Konkret-Materiales. Insbesondere wird die Hypostasierung des Allgemeinbegriffs „Ich" zur Totalität der Vernunft die Grundlage einer emanatistischen Dialektik. Deren verräterisches Symptom ist die den Gedanken der Irrationalität an seiner rein logischen Wurzel angreifende Ersetzung des Verhältnisses von Gattung und Exemplar durch das von Ganzem und Teil. Aus den transscendentalen geraten wir in metaphysische Bahnen, wenn wir auf einmal die logische Übergeordnetheit und Herrschaft des erkenntnistheoretischen Gattungsbegriffs in eine absolute Inhaltsfülle des Seins, in die „Totalität der Realität", umschlagen sehen[1]).

In typischer Reinheit zeigt sich dabei die Eigentümlichkeit grade des nachkantischen Emanatismus, indem nicht die einfache Hypostasierung eines Begriffs, sondern die metaphysische Umdeutung eines transscendentalen Begriffs, eines erkenntnistheoretischen Formalen vorliegt. Darin bestand ja die grössere Kompliziertheit der transscendentalen Begriffstheorie (vgl. S. 29 f.), dass in ihr selbst die realitätserzeugenden Formen des inhaltlichen Denkens nicht zu inhaltlichen Realitäten gemacht werden durften. Grade dieser Gefahr ist Fichte erlegen. Denn daraus, dass der Erkenntnisbegriff oder die formale Kategorie der Realität im Ich begründet sein soll, leitet er ab, dass das Ich die Realität — im materialen Sinne, als ein Ganzes — umfasse[2]). Durch diesen Uebergang oder vielmehr Sprung zur Bedeutung der Totalität ist aber der Begriff der blossen Form unmöglich geworden und damit zugleich die Spaltung in Form und Materie, diese notwendige Bedingung des Bemerkens der Irrationalität, von vornherein vereitelt. Die

[1]) Die Identifikation des formalen „Sich-Setzens" mit der Totalität besonders deutlich I, 129 ob., 137, 192.

[2]) Vgl. die beiden Stellen 99 und 109 über „Realität".

Überwindung des Dualismus, die in unendliche Ferne hinausgerückt sein sollte, erscheint in die Gegenwärtigkeit philosophischer Konstruktion hineinversetzt. Von der Form gelangt man zur Idee, zum Ganzen der Vernunft, auf dem Wege schneller Umdeutung, statt auf dem Umwege über die Thatsache des Individuellen oder des Inhalts. Die Endlichkeit wird dabei ganz eigentlich übersprungen. Derartiger Verworrenheit entstammen dann doppeldeutige Wendungen wie: der letzte Grund von allem müsse in das Ich gesetzt, alles müsse aus dem Ich erklärt werden. Diese brauchen erstens weiter nichts als das Bekenntnis des konsequenten Idealismus zu enthalten: nichts entzieht sich dem Schicksal, Bewusstseinsinhalt zu sein; Ichheit, Wissen sind die höchsten philosophischen Abstraktionsbegriffe; was ist, ist für das Ich, oder im Ich, alles ist ichhaft; Ichheit ist das transscendental Allgemeine, unter dem alles besondere empirische Wissen steht. Aber wie die Bedeutung des reinen Ich in die der Totalität hinüberschillert, so nehmen jene Wendungen zweitens den Sinn an, das Individuelle sei als solches, in seiner Besonderheit im Ich enthalten, als eingeordnete Gliedindividualität in einer umfassenden Gesamtindividualität oder als Teil im Ganzen des Wissens. Das allgemeinste Prinzip des konsequenten Idealismus wird damit unabtrennbar von der Behauptung, auch das Empirisch-Individuelle sei deducierbar, durch dialektische Spekulation beherrschbar; die Ichheit, unter der — aber getrennt durch die Kluft der Irrationalität — das Besondere steht, verwandelt sich in das Ich, in dem es bereits vollständig enthalten ist. So wird die empirische Wirklichkeit aus einem dialektisch erschlichenen Begriff (der Totalität des Wissens) durch dialektische Künste hervorgezaubert.

Die Wissenschaftslehre von 1794 stellt somit den für Hegels Dialektik vorbildlichen Versuch dar, die von Kant für die Idee postulierte Logik des intuitiven Verstandes aus der unerreichbaren Ferne mitten in die wissenschaftliche Wirklichkeit hineinzuversetzen. Dass aber die intuitive Methode nur auf eine Welt des rein Quantitativen anwendbar und deshalb, wie wir sahen, keine emanatistische Logik denkbar ist ohne verstohlene Ausnutzung mathematischer Analogien, das bewahrheitet sich so recht an der Wissenschaftslehre. Denn erst die Veranschau-

lichung durch die Raumverhältnisse ist es, die ebenso wie für den Pantheismus Spinozas (vgl. ob. S. 61), so auch für den Panlogismus der Wissenschaftslehre das eigentliche Verständnis ermöglicht[1]). Wir können genau verfolgen, wie Fichte sich genötigt sah, an die emanatistischen Hypostasen einen anschaulichen Charakter heranzutragen und darum die formale Ichheit gradezu in eine alles umfassende „Sphäre" umzudeuten, aus der das Besondere durch Einschränkung, wie beim Raume, hervorgeht. „ . . . . Es ist nicht das Handeln überhaupt, sondern es ist ein bestimmtes Handeln: eine unter der Sphäre des Handelns überhaupt enthaltene besondere Handelsweise. |Ziehet eine Zirkellinie = A, so ist die ganze durch sie eingeschlossene Fläche = X entgegengesetzt der unendlichen Fläche im unendlichen Raume . . . .|"[2]) Der „dritte Grundsatz", mit dem der emanatistische Abschnitt beginnt, hat deshalb bezeichnender Weise die wichtige methodische Bedeutung, dass er in die transscendentalen Begriffsverhältnisse das Prinzip der „Quantitätsfähigkeit" einführt. Durch bilderreiche logische Umdeutungen verwandelt sich die Kluft zwischen Allgemeinem und Besonderem in einen durch quantitative Bestimmungen ausdrückbaren Unterschied. Der Begriff des Ich erscheint als das die Sphäre ganz Ausfüllende, das Nicht-Ich als das nur einen Teil der Sphäre Einnehmende, aus ihr Herausgegriffene, als beschränktes Quantum, als Individuelles, Besonderes. So wird der qualitative Gegensatz oder der unübersteigliche Abstand zwischen Nicht-Empirischem oder rein Begrifflichem und Empirischem oder subsumierbarem Exemplar zu einem „quantitierbaren", und wir befinden uns mitten in der beherrschbaren Welt des Grösser und Kleiner[3]). Aus dem kontradiktorischen

[1]) Vgl. dazu auch die auf bisher ungedruckte Stücke aus Fichtes Nachlass sich gründenden Ausführungen und Stellennachweise bei Kabitz, Studien z. Entwgesch. der Fichteschen Wissenschaftslehre 61 ff, Anhang 25.

[2]) I, 140 f., vgl. 191 ff. und sonst.

[3]) Das Setzen des Ich und des Nicht-Ich kann nur so vereinigt werden, dass beide „sich gegenseitig einschränken". Im Begriffe der „Schranke" aber liegt der der „Teilbarkeit", „Quantitätsfähigkeit", 108 f. vgl. 109 ff; das Nicht-Ich als „Quantum Thätigkeit", als „Verringerung" 139 f. vgl. 133 f.

Gegensatz von Ich und Nicht-Ich (das immer das Empirische bedeutet) ist der konträre von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Substanz und Accidens[1]) geworden, infolge dessen aus dem „unter" das „in" der Ichheit, aus der logischen Opposition eine Realrepugnanz[2]). Die Logik, die hier getrieben wird, passt in der That nicht mehr für den menschlichen, sondern nur für den anschauenden Verstand. Der kann allerdings von der Totalität ausgehen und durch Determination eine Verminderung des Inhalts, durch einfache Einschränkung also die empirische Wirklichkeit erreichen, da er ja nicht das inhaltsleere, blos logische Allgemeine, sondern die absolute Inhaltsfülle eines emanatistisch gefassten Begriffs zu determinieren hat und ihm somit das Nicht-Ich als verminderte, nicht aber wie uns als angewandte, d. h. grade inhaltsreichere Ichthätigkeit erscheinen muss[3]). Für uns aber ist ein solches Schöpfen aus dem Vollen unmöglich; wir verfallen dann unfehlbar dem echt emanatistischen Beginnen, die empirische Daseinsfülle aus logisch-metaphysischem Urgrunde ganz eigentlich „herauszuklauben".

Wie stets in der emanatistischen Logik verschlingen sich in der älteren Wissenschaftslehre metaphysische Anschauungen mit Ergebnissen rein logischer Art zu einer einzigen unanalysierbaren Vorstellung vom Individuationsproblem. Das Individuelle darf vom Emanatisten nicht als isoliertes, in sich abgeschlossenes Gebilde gedacht werden, sondern nur als unselbständiges Glied, als herausgerissene Teilrealität eines überindividuellen Ganzen, das sich als metaphysischer Überbau über der Menge der empirischen Einzeldinge erhebt. Dieses Ganze aber ist, wie in der mathema-

---

[1]) 142.

[2]) „Alles im Ich, was nicht unmittelbar im: Ich bin liegt; nicht unmittelbar durch das Setzen durch sich selbst gesetzt ist," — also kontradiktorisches Gegenteil! — „ist für dasselbe Leiden (Affektion überhaupt)." Also plötzlich konträres Gegenteil! 135. Aus dem kontradiktorisch Entgegengesetzten ist „gleichsam eine reale Negation (eine negative Grösse)" geworden 133 ff, 137 ff. Im dritten Grundsatz zaubern ferner die Künste der Dialektik aus der logischen Unverträglichkeit des einander Entgegengesetzten ein gegenseitiges reales Sich-Einschränken und -Pressen, ein Sich-Bedrängen gegensätzlicher Glieder hervor.

[3]) Vgl. dazu oben S. 55 und 60 f.

tischen Anschauung und in Kants Logik der Idee, vor den Teilen, nicht ein „compositum", sondern ein „totum" (vgl. ob. S. 55 ff.), nicht das Produkt, sondern der letzte Grund seiner Teile, die lediglich „Einschränkungen" von ihm sind. Daraus folgt, dass auf diesem Standpunkt das Individuelle nie unter dem logischen Gesichtspunkt des Partikularen, sondern ausschliesslich unter dem metaphysischen des Endlichen erscheint und sich nicht anders erläutern und begreifen lässt, als durch den Gegensatz zum Unendlichen, das als absoluter Massstab für seine ontologische Charakterisierung stets im Hintergrunde mitgedacht werden muss. „Um sich ein Quantum Thätigkeit denken zu können, muss man einen Massstab der Thätigkeit haben: d. i. Thätigkeit überhaupt, (was oben absolute Totalität der Realität hiess)". [1]) Das Besondere (in analytisch-logischem Sinne) lässt sich als Besonderes vorstellen, ohne dass man den Gedanken des Allgemeinen heranträgt, denn es ist der Ausgangspunkt für die Bildung des Allgemeinen; das Endliche (in metaphysischem Sinne) indessen lässt als Endliches sich nicht denken ohne Dagegenhaltung seines Gegensatzes, des Unendlichen. Das Unendliche ist das Positive, das Endliche das Negative, [2]) „absolute Endlichkeit" ein „sich selbst widersprechender Begriff", [3]) „schlechthin" ein Endliches zu setzen, ist ein „offenbarer Widerspruch". [4]) Die analytische und die metaphysische Logik unterscheiden sich nicht nur durch die Verschiedenheit dessen, womit sie das Individuelle in Gegensatz bringen, sondern auch noch dadurch, dass bei der einen das „Mannigfaltige der Erfahrung", bei der anderen das Unendliche den absoluten Ausgangspunkt für ihre logische Orientierung abgiebt. Den ersteren Weg beschritt Kant; aber auf ihm, wendet Fichte ein, „lässt sich zwar ein kollektives Allgemeines, ein Ganzes der bisherigen Erfahrung, als Einheit unter den gleichen Gesetzen, erklären: nie aber ein unendliches Allgemeines, ein Fortgang der Erfahrung in die Unendlichkeit. Von dem Endlichen aus giebt es keinen Weg in die Unendlichkeit; wohl aber giebt

[1]) 139 vgl. 137 ff., 140 f.
[2]) Z. B. 138 ff. vgl. auch 214 f.
[3]) 185.
[4]) 187.

es umgekehrt einen von der unbestimmten und unbestimmbaren Unendlichkeit, durch das Vermögen des Bestimmens zur Endlichkeit (und darum ist alles Endliche Produkt des Bestimmenden). Die Wissenschaftslehre, die das ganze System des menschlichen Geistes umfassen soll, muss diesen Weg nehmen, und vom allgemeinen zum besonderen herabsteigen". [1])

In die grössten Schwierigkeiten verwickelt sich das Individualitätsproblem noch überdies durch den — gleichfalls für Hegel vorbildlich gewordenen (vgl. ob. S. 61 u. 66 f.) — formallogisch unbegreiflichen Versuch der Identifikation von Inhalt und Umfang. In langwierigen Untersuchungen hat Fichte sich bemüht, die aus der Umdeutung des formalen „Sich-Setzens", des „blossen Begriffs", wie es ausdrücklich heisst [2]), in die alles umfassende „Sphäre" oder absolute Totalität sich ergebenden Konsequenzen zu entwickeln, insbesondere über das „Enthaltensein" des Einzelnen im Allgemeinen eine genauere Aufklärung zu geben. [3]) Aber da in fortwährender Begriffsverwirrung die „Sphäre" des Allgemeinen bald als blos begrifflicher Inhalt, bald als Umfangstotalität gedacht wird, kommt es zu keinem befriedigenden oder auch nur verständlichen Ergebnis. Wie der Begriff der „Substanz" bei Fichte mit den verschiedenen Bedeutungen, die er in der Geschichte der Philosophie angenommen hat, belastet ist, so erscheint auch das Endliche als „Accidens" in doppelter Bedeutung, bald als das in der „den ganzen schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassenden" Substanz enthaltene, bald als das ausserhalb des „Wesens" liegende, von dem „Urbegriffe" ausgeschlossene [d. h. eben im Inhalt des Begriffs nicht enthaltene [4]] „Accidens". [5]) So schiebt sich dem metaphysischen Gegensatzpaar des Endlichen und Unendlichen doch hie und da wieder unvermerkt das logische Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen unter. Aber die

[1]) 333.
[2]) Z. B. 192.
[3]) S. bes. 137 ff., 191 ff.
[4]) Aus dieser Einsicht schon damals die Ansätze des Irrationalitätsgedankens, vgl. das Folgende.
[5]) S. 142, 165.

dadurch notwendigen Folgerungen der Irrationalität werden nichtsdestoweniger unterdrückt, und es soll die Kluft, der „hiatus“ zwischen Ich und Nicht-Ich, wie mit Anwendung eines an antike Emanationslehren erinnernden Bildes ausgeführt wird, durch die Möglichkeit eines kontinuierlichen Überganges beseitigt werden [1]). Indem Fichte die kontinuierliche Abstufbarkeit der unter die Begriffe fallenden realen Welt der Dinge zuweilen auch auf den Übergang vom Begriff zur einzelnen Wirklichkeit übertragen will, zeigen sich bei ihm bereits die ersten Spuren jener Anschauungsweise Hegels, nach der Begriff und Wirklichkeit zu einer ununterscheidbaren Masse schmiegsamer Konkretheit verschmolzen werden [2]).

Es ist deshalb keineswegs die Annahme verstattet, im ersten Entwurf der Wissenschaftslehre sei es dem Philosophen lediglich auf eine Gesamtkonstruktion der Vernunftfunktionen angekommen. Vielmehr glaubte Fichte, wie soeben gezeigt wurde, mit der Überwindung Kantischer Systemlosigkeit gleichzeitig das für Kant noch unlösbar gebliebene Problem des Individuellen richtig und endgültig gelöst zu haben. Heisst es doch in demselben Brief an Reinhold, in dem die „heuristische“ Methode (vgl. ob. S. 78 Anm. 3) gerügt wird: „Die Hauptfrage, mit der die Wissenschaftslehre sich weiterhin beschäftigt und die im theoretischen Teile nur bis zu einem gewissen Punkte, in dem praktischen aber ganz beantwortet wird, ist die: wenn das Ich ursprünglich nur sich selbst setzt, wie kommt es denn dazu, noch etwas anderes zu setzen, als ihm entgegengesetzt? aus sich selbst herauszugehen?“ [3]) Und auch sonst hat Fichte in Briefen und Schriften (s. z. B. ob. S. 89 Anm. 1) dieses Ausgehen vom Absoluten, das sich hier schon in der Fragestellung ankündigt, als richtiges und einziges Mittel zur Behandlung des Individualitätsproblems ausdrücklich in Gegensatz gebracht zu Kants analytischer Methode. Der grösste Teil der Wissenschaftslehre will ja verstanden werden als ein Aufsuchen des „letzten Grundes, warum das Ich aus

[1]) S. 144 f.
[2]) Mit 144 f. vgl. bes. 207 f.
[3]) Leben II, 214.

sich selbst herausgeht", und es waltet überall die Ansicht ob, dass die empirische Wirklichkeit, als Keim bereits im Absoluten enthalten, nur dialektisch daraus entwickelt zu werden braucht [1]). Das sich selbst bestimmende Ich erfasst und bestimmt in sich zugleich die Möglichkeit des Materialen. Sein Herausgehen aus sich selbst kann darum nur als eine freiwillige Selbstbeschränkung, das Nicht-Ich nur als Produkt einer schöpferischen Thätigkeit des Ich gedacht werden [2]).

Es soll nun keineswegs geleugnet werden, dass Fichte schon in der Wissenschaftslehre von 1794 sich an einzelnen Stellen zur Anerkennung der Irrationalität gedrängt sah. Darin zeigt sich aber nur die Unklarheit des ganzen damaligen Standpunktes, die Unausgeglichenheit der zu Grunde liegenden Prinzipien. Die Wissenschaftslehre von 1794 bringt eben nicht ein einheitliches System zur Darstellung, sondern es stossen mit der dialektischen Hauptrichtung bereits die Ansätze des später klar herausgearbeiteten Empirismus in unversöhnbarem Widerstreit zusammen. Überall da nämlich muss die Irrationalität sich geltend machen, wo hinter den metaphysischen Konstruktionsgebilden wieder die reinen Abstraktionsbegriffe erscheinen und dadurch die rein logischen Beziehungen zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen sichtbar werden [3]). Indem die theoretische Unbegreiflichkeit des empirischen „Anstosses" (der hier das Prinzip der Individuation verkörpert) zugegeben wird, treibt die Spekulation auf das praktische Gebiet hinüber; die vollendete Begreiflichkeit wird als Aufgabe, als „unendliche Idee" erkannt, „durch welche demnach das zu erklärende nicht sowohl erklärt, als vielmehr gezeigt wird, dass und

[1]) S. bes. I, 272 ff.

[2]) S. bes. 214 ff.

[3]) Die irrationale Kluft zwischen Ich und Nicht-Ich ist an einigen Stellen klar erkannt. „Dass jedes Setzen, welches nicht ein Setzen des Ich ist, ein Gegensetzen sein müsse, ist schlechthin gewiss: dass es ein solches Setzen gebe, kann Jeder nur durch seine eigene Erfahrung sich darthun". „Das Objekt ist nicht a priori, sondern es wird ihr erst in der Erfahrung gegeben; die objektive Gültigkeit liefert jedem sein eigenes Bewusstsein des Objekts, welches Bewusstsein sich a priori nur postulieren, nicht aber deducieren lässt." 253 vgl. 252, 275.

warum es nicht zu erklären sei, der Knoten nicht sowohl gelöst, als in die Unendlichkeit hinein gesetzt wird“ [1]). Ist die Irrationalität einmal zugegeben, so kann eben das absolute Ich oder die Totalität des Wissens nicht als Prinzip, sondern nur noch als von diesem unterschiedene Idee gefasst werden.

Manche der kühnsten dialektischen Wagnisse des ersten Entwurfes erscheinen übrigens in anderem Licht, sobald man bedenkt, dass die „Deduktionen“ oft teleologisch oder praktisch gemeint sind und durch diesen Charakter das Geständnis der theoretischen Unerklärbarkeit grade einschliessen. Allerdings lässt sich eine scharfe Grenzlinie nicht ziehen, sondern diese Deduktionen brechen verheerend auch in das Gebiet der theoretischen Probleme ein. Zudem zeigen sich die Ergebnisse der antidialektischen Richtung oft nur in recht unklaren Umrissen, ohne sichere spekulative Begründung, mehr als Gebilde unmittelbarer Anschauung und der Phantasie [2]). Sie tauchen wohl auf, beruhen aber nicht auf festen Prinzipien, nicht auf dem Grundcharakter der damaligen Spekulation.

Bei der Darstellung der Kantischen Philosophie ergab sich, dass die für uns geltende Unüberwindlichkeit der Spaltung des Erkennens in Form und Materie ihren kritischen Ausdruck darin fand, dass die Überwindung des Dualismus in die Unendlichkeit verlegt wurde. Wie die Kluft zwischen Form und Materie ist darum die Entgegensetzung von reiner Form und Idee — in der Form und Inhalt ausgeglichen sind — ein Kriterium des kritischen Standpunktes. Da in der Wissenschaftslehre das transscendentale Apriori durch den Ichbegriff einheitlich repräsentiert wird, muss der unkritische Standpunkt in der Zusammenrückung von formalem Ich und Idee sich zu erkennen geben. In der That enthält diese Vermischung von abstraktem Ichbegriff und Idee in einfachster und

[1]) I, 156, vgl. 177 unten; über die „Idee“ vgl. bes. 248 ff., 254 ff.; damit übereinstimmend ferner eine frühere Äusserung, abgedruckt bei Kabitz, Studien z. Entwg. d. Fichteschen Wissenschaftslehre 96.

[2]) Über die „produktive Einbildungskraft“ vgl. unten die Ausführungen über Fichtes Stellung in der Geschichte des Irrationalitätsproblems im letzten Teil von Kap. V und den Schluss von Kap. I des 2. Abschn.

koncentriertester Form den Grund der emanatistischen Logik und die Quelle aller übrigen Begriffsvermengungen. Nur ein anderer Ausdruck für sie war die bereits besprochene Umdeutung des formalen Apriori in die Totalität des realen Inhalts, mit der unmittelbar daraus folgenden Überspringung des Individuellen. Denn um überhaupt die Kluft zwischen Allgemeinem und Besonderem überbrücken zu können, muss man stets zugleich die Idee in den Bereich des für uns Möglichen ziehen und Chiliasmus treiben auf logischem Gebiet. Demgemäss finden wir in der Wissenschaftslehre von 1794 dem empirischen Ich zwar das überempirische gegenübergestellt, vermissen aber innerhalb des letzteren eine weitere Sonderung in das formale Ich und die Idee. Der Satz: „Das Ich setzt sich selbst schlechthin", soll, wie Fichte ausdrücklich erklärt, dadurch verständlich werden, dass hierbei nicht das „im wirklichen Bewusstsein gegebene Ich", sondern eine „Idee des Ich" gemeint sei[1]). Das überempirische Ich wird somit zwar als Gebilde philosophischer Reflexion erkannt; aber aus der Unerreichbarkeit für die nichtphilosophische Auffassung wird ohne Grund geschlossen, dass es Idee sein müsse, während später vielmehr die Ansicht herrscht, dass es als nur dem Philosophen anzumutende Abstraktion, als oberste, also unbedingte Bedingung des Wissens dem gewöhnlichen Standpunkte entzogen ist. Ausgangspunkt, transscendentaler Begriffsapparat oder Prinzip der Philosophie und letztes Ziel alles Erkennens ruhen in Fichtes früherer Spekulation noch ungeschieden bei einander. Die „Form des reinen Ich", die „blosse Ichheit", die rein formale Unbedingtheit und Identität, soll zugleich die „letzte Bestimmung aller vernünftigen Wesen" sein[2]); und umgekehrt sinkt die Idee zur blos formalen Identität herab. Vom absoluten Ich aber soll ferner noch die Idee der Gottheit, „ein Ich, dem nichts entgegengesetzt wäre", ein Ich also, das gar nicht aus sich „herausgeht", bei dem das Problem des Individuellen gänzlich in Wegfall kommt, unterschieden werden[3]).

[1]) 277.
[2]) S. bes. VI. 296 ff.
[3]) I, 253, 254, vgl. jedoch 23, Leben II, 166, Kabitz, Studien u. s. w., 100.

Das „absolute, durch sich selbst gesetzte“ [1]) Ich darf somit in der Gestalt, in der es Fichte gewöhnlich dem empirischen entgegensetzt, strenggenommen weder als mit dem formalen Ich, noch als mit der Idee ganz gleichbedeutend, sondern eigentlich nur als Indifferenz beider gedacht werden; es liegt weder über der Individualisierung als Allgemeines, noch lässt es das Individuelle ganz hinter sich als endgiltige göttliche Überwindung aller Beschränktheit, sondern es muss, wie der Hegelsche „Begriff“, als absolute Indifferenz und Identität aller herausgetretenen und dialektisch wieder vereinigten Gegensätze verstanden werden [2]).

Das verworrene Gemisch verschiedener erkenntnistheoretischer und metaphysischer Motive, das nach der ersten Darstellung dem Gedanken des absoluten Ich zu Grunde lag, ist bisher stets als Kennzeichen und Grundbegriff der Wissenschaftslehre überhaupt ausgegeben worden. Wenn wir den Wandlungen nachspüren, die sich grade an diesem Knotenpunkt aller Verwicklung vollziehen, werden wir am besten einen Einblick in den Fortgang der Fichteschen Spekulation gewinnen.

II. Kapitel.

Der Ichbegriff von 1797. Das reine Ich und die Idee.

Wie im Ichbegriff von 1794 der Quellpunkt aller Verwicklungen des früheren Standpunktes gefunden wurde, so muss sich jetzt in dem geklärten Ichbegriff der neuen Lehre von 1797 der tiefste Grund aller Entwirrung der Probleme aufweisen lassen. Es erwächst daraus die Pflicht des

[1]) Diese Zusammenstellung ausdrücklich 248.

[2]) Eine vorzügliche indirekte Bestätigung unserer Darstellung liefert Hegel, wenn er grade diese Ansätze einer emanatistischen Logik bei Fichte von seinem allgemeinen Tadel der Wissenschaftslehre ausnimmt und sie als Standpunkt der „Vernunft“ oder „Spekulation“ von der sonst in der Wissenschaftslehre herrschenden Ansicht des „Verstandes“ oder der „Reflexion“ unterscheidet, s. bes. WW I, 208 f.

Nachweises, dass in der „zweiten Einleitung", in der wir den bedeutsamen Anfang der neuen Phase erblicken, durch Entmischung des vorher in unklarer Vermengung Zusammengedachten die Klarheit des kritischen Standpunktes nachträglich gewonnen wird. Vor allem muss sich zeigen lassen, dass der scharfen Heraushebung des formalen Ich aus dem ungeschiedenen Komplex des früher im Ichbegriff miteinander Verbundenen eine ebenso scharfe Ausscheidung der Idee entspricht, dass somit jetzt endlich die bewusste Zerlegung in das Ich als reine Form und in das Ich als Idee stattfindet.

Durch die weiteren Ausführungen (Kap. III u. IV) wird die grundlegende Bedeutung dieses einen Schrittes immer stärker hervortreten. Denn erst nachdem einmal der Begriff eines rein formalen Ich in der Tiefe der Spekulation errungen, als unverlierbarer Bestandteil der transscendentalen Betrachtung herausgearbeitet ist, kann auch die Kluft zwischen Form und Inhalt dem kritisch gewordenen Bewusstsein sich aufdrängen. Erst bei so geebnetem Boden ist eine Grundlage geschaffen und gesichert, auf der der Irrationalitätsgedanke sich erheben kann. Wie also der Emanatismus von 1794 in dem verschwommenen Ichbegriff gipfelte, so werden wir aus dessen Klärung umgekehrt die Notwendigkeit der analytischen Logik ableiten können.

Die prinzipielle und gradezu klassisch formulierte Klarlegung des Ichbegriffs findet sich in der „zweiten Einleitung", die überhaupt in allen ihren Teilen, was sich später auch in anderen Punkten bewähren wird, eine unverkennbare Rückkehr zu kritischer Spekulation aufweist.

Mit einer überraschenden Einfachheit, in der sich die neu errungene Klarheit deutlich widerspiegelt, wird das Ergebnis des neugewonnenen Standpunktes in wenigen Sätzen zusammengefasst: „Noch gedenke ich mit zwei Worten einer sonderbaren Verwechslung. Es ist die des Ich, als intellektueller Anschauung, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, und des Ich, als Idee, mit welchem sie schliesst. Im Ich, als intellektueller Anschauung, liegt lediglich die Form der Ichheit, das in sich zurückgehende Handeln, welches freilich auch selbst

zum Gehalte desselben wird[1])." „Darin aber sind beide entgegengesetzt, dass in dem Ich, als Anschauung, **nur die Form des Ich** liegt, und auf ein eigentliches Material desselben, welches nur durch sein Denken einer Welt denkbar ist, gar nicht Rücksicht genommen wird: da hingegen im letzteren **die vollständige Materie der Ichheit** gedacht wird[2])." Bewunderungswürdig ist die Durchsichtigkeit, mit der hier die Verteilung von Form und Inhalt auf zwei gesonderte Begriffe einleuchtend gemacht wird, die Anschaulichkeit, mit der gleichsam die Entrückung des Inhaltlichen aus dem Bereich der Wissenschaftslehre und dessen Übertragung auf die von dem Ichbegriff nunmehr sich loslösende Idee sich offenbart. Da nur das Ich als intellektuelle Anschauung „Grundbegriff" der Wissenschaftslehre sein soll, so liegt in dieser Trennung ein unwidersprechliches Zeugnis dafür vor, dass nach der Meinung des Philosophen der für die transscendentale Konstruktion allein verfügbare Begriffsapparat nicht ausreicht, um das Inhaltliche der empirischen Wirklichkeit zu erklären. „Nur die Form des Ich" — „vollständige Materie der Ichheit", diese eine knappe Entgegensetzung sollte alle weiteren Erörterungen eigentlich überflüssig machen.

Fichte hat aber ferner auch wie Kant den rein logischen Zusammenhang des Begriffs der Idee mit dem Problem der empirischen Wirklichkeit erkannt und ausdrücklich die beiden Ichbegriffe nach ihrem Verhältnis zur Thatsache des Individuellen charakterisiert und angeordnet. Beide, das formale Ich wie die Idee, bedeuten eine überindividuelle Vernunft, aber doch in ganz verschiedenem Sinne, nämlich die intellektuelle Anschauung das formale, noch nicht individualisierte, die Idee das von der Individuation schon befreite Ich. „Die Idee des Ich hat mit dem Ich, als Anschauung, nur das gemein, dass das Ich in beiden nicht als Individuum gedacht wird; im letzteren darum nicht, weil die Ichheit noch nicht bis zur Individualität bestimmt ist, im ersteren umgekehrt darum nicht, weil durch die Bildung nach allgemeinen Gesetzen die In-

[1]) D. h. der blosse Akt des Sich-Setzens macht den ganzen Inhalt des reinen Ichs aus; dieses ist „Thathandlung", idealistische causa sui.

[2]) I, 515 f.

dividualität verschwunden ist.“ Als principium individuationis und darum auch als Grund des Dualismus in unserem Erkennen gilt nämlich wie bei Kant die Sinnlichkeit, die Idee deshalb als Ueberwindung von beidem, als „das Vernunftwesen, inwiefern es . . . . . aufgehört hat, Individuum zu sein, welches letztere es nur durch sinnliche Beschränkung war.“ In der Idee muss die Spaltung von Allgemeinem und Besonderem, von Begriff und Anschauung als beseitigt gedacht werden, muss mit der Partikularität des Individuellen auch die Allgemeinheit des Begriffes geschwunden sein; denn diese hat nur Sinn für einen zugleich an die Thatsache des Individuellen gebundenen Verstand, als Abstraktion von diesem Individuellen [1]), für einen Verstand, der das Einzelne nicht als Gliedindividualität in einem intelligiblen Kontinuum, sondern nur vereinzelt denken kann, der darum „diskursiv“ Begriffe bilden muss. Trotzdem ist Fichtes (wie bereits Kants) tiefbohrende Spekulation zu dem richtigen Ergebnis gekommen, dass für uns die Aufstellung der Idee eine nähere Beziehung zum Individuellen oder Inhaltlichen haben muss (vgl. ob. S. 53). Zwar auch das abstrakte oder reine Ich ist ein durch Analyse des empirischen Wissens gewonnenes Gebilde, kann und muss aber seiner Bedeutung gemäss nach einmal vollzogener Analyse rein gedacht werden, ohne dass auf das Empirische, aus dem es herausgelöst ist, also auf das „Material desselben“, noch „Rücksicht genommen“ wird. Dagegen ist die Idee für uns anders nicht einmal vorstellbar denn als vollständige rationale Bewältigung „auch“ (so müssen wir ja sagen) des Inhaltlichen oder als Totalität des „Materialen“; daher wir denn auch die Thatsache des Individuellen als ihre Voraussetzung stets mitdenken müssen, obwohl wir dabei eigentlich einen — für die Kenntlichmachung des Problems allerdings durchaus notwendigen — logischen Anthropomorphismus begehen. Sogar nach vollendeter Erfassung des Gedankens der „Idee“ durch den Philosophen ist es unvermeidlich, mithin in deren blossem Begriffe oder in deren erkenntnistheoretischer Bedeutung liegt es schon, dass von

[1]) Dieser nominalistischen Tendenz giebt sich Fichte jetzt ganz hin, s. Abschn. 2, Kap. I.

ihr Endlichkeit und Individualität nicht weggedacht werden kann. Darum hat Fichte mit Recht die blosse Anschauung die Form, die Idee die vollständige Materie des Ich genannt, in dem einen das inhaltslose Allgemeine, in dem anderen die absolute Inhaltstotalität gesehen. Ebendarum hat er sich auch dahin entschieden, dass nur das formale Ich ausschliesslich dem Philosophen angehöre, die Idee dagegen dem „natürlichen" Standpunkte erreichbar sei. Nur dem reinen Ich gebührt die zeitlose Geltung wie jedem Abstraktionsgebilde, jeder philosophischen Konstruktion; die Idee dagegen muss als ein zu verwirklichender Zustand, also als eine — freilich unerreichbare — Wirklichkeit gedacht werden. Dem reinen Ich kommt zeitlose Geltung zu, die Idee liegt in unendlich ferner Zeit[1]).

Die blosse Aufstellung der Idee ermöglicht schon jetzt eine scharfe Abgrenzung von Fichtes neuem, an Kant angenähertem Standpunkt nach zwei Seiten hin, nämlich gegen den absoluten Irrationalismus auf der einen, gegen den absoluten Rationalismus auf der anderen Seite. Der Irrationalist verkennt den Zusammenhang zwischen der Irrationalität und den Bedingungen unseres Erkennens; ihm muss man das kritische Bewusstsein wecken, indem man ihm bedeutet, dass die Zufälligkeit nur eine Schranke unseres Erkennens sei, und indem man zur Bezeichnung dessen oder zum Vergleiche die Idee eines vollkommenen Wissens der menschlichen Beschränkung gegenüberstellt. Der Rationalist dagegen verkennt überhaupt das Vorhandensein und die Unvermeidlichkeit des Zufallsbegriffes; ihn muss man zur kritischen Bescheidenheit zurückführen, indem man ihm einschärft, dass die vollendete Rationalität nicht Prinzip, sondern nur Idee des Idealismus sein könne, dass die restlose Über-

[1]) Die Unterscheidung zwischen reinem Ich und Idee in der „zweiten Einleitung" wird von Erdmann, Spekulation seit Kant I, 620 Überweg-Heinze, Grundriss, 8. Aufl., III, 2. Abt., 11, Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 3. Aufl., 357 f. Anm. erwähnt, von diesen aber nicht zur Darstellung von Fichtes Philosophie verwertet. Genauer geht dagegen auf diese Stelle ein Aufsatz von Ellen Bliss Talbot ein, s. Kantstudien IV, 186—310, in dem richtig erkannt wird, dass die Parallele zu Kants „intellektueller Anschauung" in der Wissenschaftslehre nur das „Ich als Idee" sein könne.

windung der Schranke in der Unendlichkeit liege. Gegenüber diesen beiden extremen Standpunkten bekennt man sich selbst zum kritischen Antirationalismus. Insofern man nämlich in der Unableitbarkeit des Individuellen nur eine Begrenzung der menschlichen Vernunft sieht und durch sie hindurch den Ausblick auf die Idee freilässt, giebt man zu verstehen, dass man auf dem Boden, nicht eines absoluten Irrationalismus, sondern eines kritischen Antirationalismus steht: insofern man andrerseits sich dessen bewusst ist, dass das völlige Begreifen nur in der unerreichbaren Ferne der Idee liegt, lehnt man den absoluten Rationalismus ab und vertritt den kritischen Antirationalismus. — Ein erster vorläufiger Beitrag zur Charakterisierung von Fichtes Rationalismus, also zur Erfüllung der Aufgabe unseres ganzen „zweiten Teiles", ist durch diese doppelte Gegenüberstellung bereits geleistet.

III. Kapitel.

Der analytisch-systematische Standpunkt[1]).

Der pragmatische Zusammenhang zwischen der Entgegensetzung von Ich und Idee und dem Bemerken der Irrationalität ist durch die Ausführungen des „ersten Teiles" und die bisherigen Andeutungen des „zweiten Teiles" zur Genüge aufgehellt. Nur wer eine Grenze des Begreifens anerkennt, verlegt die Idee in das unerreichbare Jenseits und umgekehrt: nur wer die Kluft zwischen Form und Inhalt leugnet, vernichtet den Abstand von der Idee. Wie sich also aus der Zusammenrückung von Ich und Idee die emanatistische Vernichtung des transscendentalen Zufalls ergab, so verlangen wir jetzt mit der Auseinanderhaltung beider den kritischen Gedanken der Irrationalität durchbrechen zu sehen. Denn die Umwälzung, die im centralen Begriff der Wissenschaftslehre stattgefunden hat.

[1]) In den folgenden Kapiteln dieses Abschnittes werden zwar zahlreiche Stellen auch aus den zwischen 1798 und 1801 erschienenen Schriften mit herangezogen, aber nur insofern sie wesentliche Belege für den Umschwung von 1797 liefern. Das für die Entwicklung nach 1797 noch Hinzukommende behandelt erst der „zweite Abschnitt".

wird uns erst dann überzeugend und wertvoll, wenn wir nachhaltige Einwirkungen von ihr auf alle Gebiete der theoretischen Philosophie zu verfolgen im Stande sind und wenn auf die vorangegangene Prinzipienvermischung eine Entwirrung und Klärung von Grund aus, eine Einheitlichkeit des ganzen Denkens folgt. Während also bisher nur das eine Ergebnis des neubegründeten Standpunktes, nämlich die Ausschaltung des Gedankens der Idee aus dem Ichbegriff, berücksichtigt wurde, muss jetzt festgestellt werden, dass ihr in der That als Korrelaterscheinung die exakte Isolation des blos formalen Ich entspricht und gleichzeitig damit der dialektische Monismus in einen kritischen Dualismus umschlägt.

Aber diesen Fortschritt Fichtes über sich selbst hinaus gilt es wiederum zugleich als einen Fortschritt in der gesamten Entwicklung der deutschen Spekulation zu verstehen. Beides ist hier in der That untrennbar verknüpft gewesen. Denn erst in der Verbindung mit dem neuerrungenen transscendentalen Formalismus enthüllt ja auch die Systematisierung der Vernunftwerte, diese eigentliche That Fichtes auf theoretisch-methodologischem Gebiet, ihren gediegenen Wert. Die Herabstimmung des Übermasses der konstruktiven Tendenz zu kritischer Besonnenheit bedeutet uns darum nicht einfach ein Zurückgehen auf, sondern zugleich ein Hinausgehen über Kant, und unsere Darstellung möchte die Überzeugung wecken, dass die Wissenschaftslehre in ihrer eigentlich kritischen Epoche gradezu einen Höhepunkt transscendentaler Begriffsbildung darstellt.

An einer früheren Stelle (s. ob. S. 76 ff.) wurde bereits ausgeführt, wie die kritische Fragestellung selbst die systematische Tendenz in sich barg. Aber das Verdienst Fichtes, dass er mit der ganzen Lebendigkeit seiner philosophischen Überzeugung für den Gedanken eintrat, die Formen des Erkennens nicht nur als ein vom empirischen Material abgelesenes Aggregat, sondern vielmehr als durch die Zwecke der Vernunft gegliederten „Organismus“ zu begreifen[1]), konnte in seiner Reinheit erst völlig zur Geltung

[1]) Vergl. Windelband, Gesch. d. neuer. Philos. II. 204 ff., Präludien 274 ff.

kommen, nachdem der Philosoph auch das Gebundensein des Formalen an das Inhaltliche auf das Nachdrücklichste betont hatte. Erst bei gleichzeitiger Berücksichtigung der Unentbehrlichkeit des Materialen vermochte er es, ohne rationalistische Übergriffe in dem Merkmal der Deducierbarkeit von einem einzigen höchsten Grundbegriffe das die Sphäre des Apriori zusammenhaltende Band und damit das unentbehrliche einheitliche Kriterium dafür zu finden, was dem transscendental Allgemeinen und was dem transscendental Besonderen zuzurechnen sei. Die Aufgabe war so jedenfalls richtig gestellt, und ein Einbruch in den Bereich der blossen Empirie nicht mehr zu fürchten, sofern nur der methodische Grundsatz streng gewahrt wurde, dass sich die Untersuchung der Wissenschaftslehre lediglich soweit zu erstrecken habe, wie die Möglichkeit der Ableitung aus dem formalen oder vorbildlichen Wesen des Wissens reicht. Das System der reinen Vernunft musste sich nunmehr in einer vollständigen Darstellung des lediglich aus der blossen Form des Wissens Ableitbaren erschöpfen.

Mit dieser systematischen Vereinheitlichung und Concentration der Vernunftfunktionen verknüpft sich auf das Engste ein weiteres Verdienst der Wissenschaftslehre in der Gesamtgeschichte des Idealismus. Nach kritischer Methode sollten die den Begriff der Erfahrung begründenden Faktoren einer überindividuellen Notwendigkeit durch die transscendentale Untersuchung herausgelöst werden. Aber die empiristische Ausdrucksweise Kants drohte immer wieder die Grösse und die Klarheit des kritischen Gedankens zu verdunkeln und die überindividuelle Vernunft zur Bedeutung eines blos „Subjektiven" oder gar Psychischen, einer im „Gemüt" bereit liegenden Form, herabzuziehen. Gegen solche Umdeutung war Fichtes dem Empiristischen abgeneigte Denkungsart von vornherein gewappnet. Über das blos Psychologische hatte sich seine Spekulation stets erhoben, anfangs allerdings mehr in transscendentes als in transscendentales Gebiet. Aber später durchdrangen und befestigten sich gegenseitig grade die systematisch-aprioristische Konstruktion und der transscendentale Formalismus. Denn schon durch die Systematisierung des Apriori in einem geschlossenen System war alles sogleich in

eine abstrakte Sphäre versetzt; der Charakter des Unpersönlichen, Unlebendigen, Unpsychologischen ergab sich wie von selbst. Aber Fichte hat, besonders den Kantianern gegenüber, seine antipsychologistische Gesinnung sogar ausdrücklich hervorgekehrt. Wenn er auch zur Bezeichnung des reinen Ich sich psychologischer Prädikate nicht enthalten hat[1]), so tritt doch die sachliche Abgrenzung gegen das Psychische scharf hervor. Das reine Ich soll nicht als Bewusstseins-, sondern als Wissenselement, als der in alles wirkliche Bewusstsein hineinragende Vernunftbestandteil gelten. Mit gutem Recht konnte Fichte diesen Faktor des überindividuellen Ich seinem Auftreten im wirklichen Bewusstsein, wo er stets sozusagen angewandt, mit einem empirischen Inhalt, einem Stück Seelenleben verschmolzen auftritt, also kurz den psychischen Grössen entgegensetzen. „Es" — das Zurückgehen des Ich in sich selbst — „ist sonach auch kein Bewusstsein, nicht einmal ein Selbstbewusstsein"[2]). Er spottet derer, die das reine Ich für eine „psychologische — schreibe psychologische — Täuschung" halten und es „ursprünglich im Gemüt" aufgewiesen haben wollen als ein „zusammenfallendes und in sich zurückgehendes Ding, ungefähr wie ein Einlegemesser". Seine Stellung zur Psychologie fasst er etwas kurz in die Worte: „Die Wissenschaftslehre ist nicht Psychologie, welche letztere selbst nichts ist[3])." Das Psychische gehört in demselben Sinne wie das Physische zur objektiven, „wirklichen Welt", zur Sinnlichkeit, zum „Nicht-Ich". Die empirische Wirklichkeit ist ein „Widerstehendes im Raum" oder ein „Beharrliches in der Zeit", „und in dieser Beziehung wird es eine Seele"[4]). Da das individuelle Ich wie jede Wirklichkeit bereits eine Synthesis des reinen Ich mit einem sinnlichen Bestandteil enthält, so entsteht, wie Fichte ausdrücklich bemerkt[5]), das reine Ich erst durch eine Abstraktion auch von der inneren Sinnlichkeit.

[1]) S. darüber Windelband, Gesch. d. Phil. 484 Anm. 1.

[2]) I, 459, noch deutlicher II, 14. Fichtes Idealismus ist weit entfernt von Berkeleys System, das für ein „dogmatisches, und keineswegs ein idealistisches" erklärt wird. I, 438.

[3]) II, 365, vgl. 369, 413, 509 f.

[4]) S. I, 494 f., vgl. 474.

[5]) 476.

Das „Ich des wirklichen Bewusstseins“ ist ein abgeschlossenes Ganzes, eine „Person“, das Ich der Wissenschaftslehre dagegen ein philosophischer Begriff, „und zu dieser Absonderung muss man sich erst durch Abstraktion, von allem übrigen in der Persönlichkeit, erheben“[1]). Aus diesen Ausführungan kann man den ungeheuren Abstand der Wissenschaftslehre von Descartes ermessen: durch das transscendentale cogito soll ein psychisches sum durchaus noch nicht gewährleistet sein.

Die höchsten Abstraktionsbegriffe, zu denen die Spekulation sich erheben kann, sind somit nicht die psychologischen, sondern die transscendentalen Kategorien, bei denen von allem psychischen ebenso wie von allem physischen Inhalt abgesehen werden muss, die deshalb ebenso hyperpsychisch und überbewusst wie hyperphysisch sind. Erst bei Fichte sind die transscendentalen Kategorien ganz das geworden, was Kant unter ihnen verstanden wissen wollte: Stammbegriffe des Erkennens, absolut höchste Allgemeinbegriffe, die von jedem Denkinhalt gelten müssen. Der Anspruch auf diese absolute Herrschaft erwächst ihnen aus dem Umstande, dass sie die blosse Thätigkeit des Denkens selbst, das reine „Thun“ des — erst bei Fichte einheitlich gefassten — überindividuellen Ich, das für alle einzelnen Inhalte vorbildliche Wesen des Wissens überhaupt darstellen. Während in den empirischen Wissenschaften eine unendliche Variabilität des Vergleichungs- und Abstraktionsverfahrens herrscht, giebt es in der Transscendentalphilosophie, infolge der Eindeutigkeit des die Begriffsbildung leitenden Prinzipes, den festen und in sich geschlossenen Bestand einer über allen Einzelwissenschaften stehenden Begriffswelt[2]).

---

[1]) II, 382 vgl. I, 502—505, IV, 18 ff.

[2]) Bei der Untersuchung, was für das einzelne Wissen vorbildlich ist, wird z. B. als Formel alles Wissens die Gespaltenheit in Subjekt und Objekt gefunden, woraus sich zwar für einen einzelnen Bewusstseinsinhalt nichts folgern, wohl aber im allgemeinen einsehen lässt, dass jedes Objekt als Gegenstand des auf einen bestimmten Punkt gerichteten oder sich zusammenziehenden Bewusstseins eine bestimmte, individuelle Koncentration des Ich bedeuten müsse. Denn alle diese Verhältnisse stecken schon in der ursprünglichen Subjekt-objektivität, der Identität von Subjekt und Objekt, wo das Denken nur sich selbst zum Gegenstande hat, s. z. B. I, 461 ff., 477, 522 ff.,

Wir haben nunmehr zu zeigen, wie mit dieser Herausarbeitung des Gedankens der blossen Erkenntnisform Fichtes Idealismus jenen nüchternen transscendentallogischen Charakter annimmt, den wir (im „ersten Teil") als Kennzeichen der kritischen Richtung bezeichnet haben, und wie sich ihm dadurch die Notwendigkeit der analytischen Methode immer mehr aufdrängt.

Durch die ganze „zweite Einleitung" zieht sich der Gedanke einer erkenntnistheoretischen Zerlegung des Wissens in Bestandteile, von denen zugleich gesagt wird, dass sie nie in wirklicher Isolation vorkommen, sondern erst durch das Abstraktionsverfahren des Kritikers geschieden werden, für die Zwecke philosophischer Reflexion jedoch gar nicht anders als in solcher Sonderung sich zum Bewusstsein bringen lassen[1]). Mit dieser jetzt herrschend gewordenen Auffassung verbindet sich notwendig die Einsicht, dass das reine Ich als ein Ergebnis erkenntniskritischer Analyse, als ein Gebilde philosophischer Abstraktion, „blos einen Teil und einen nur durch den Philosophen abzusondernden, nicht aber ursprünglich abgesonderten Teil der ganzen Handlung der Intelligenz . . . ." bedeuten dürfe[2]). Ausdrücklich wird auch für die transscendentale Begriffsbildung das Vergleichungs-

524 f., 528 f., IV, 1 ff., vgl. die vortrefflichen Ausführungen darüber bei Löwe, die Philosophie Fichtes, 37 ff.

[1]) „Vielleicht ist es nur dies, was die Eiferer gegen die intellektuelle Anschauung einschärfen wollen, dass nämlich dieselbe nur in Verbindung mit einer sinnlichen möglich sei. . . . . Wenn man aber dadurch sich für berechtigt hält, die intellektuelle Anschauung abzuleugnen, so könnte man mit demselben Rechte auch die sinnliche ableugnen, denn auch sie ist nur in Verbindung mit der intellektuellen möglich . . . . ." „Aber, wenn zugegeben werden muss, dass es kein unmittelbares, isoliertes Bewusstsein der intellektuellen Anschauung giebt . . . . . ." I, 464; „. . . . . indem er unterscheidet, was in dem gemeinen Bewusstsein vereinigt vorkommt, und das Ganze in seine Bestandteile auflöst." Ibid 465, vgl. 473, das Selbstbewusstsein sei nur ein „notwendiger Bestandteil", wodurch das vollständige Bewusstsein „erst möglich werde", vgl. ferner IV, 91., II, 380 ff. z. B. 382: „. . . . . Elemente, durch deren Vereinigung erst ein abgesondertes Ganzes des wirklichen Bewusstseins überhaupt entsteht."

[2]) I, 459.

und Abstraktionsverfahren gefordert[1]). Insbesondere giebt die Wissenschaftslehre von 1801[2]) eine vorzügliche Darstellung von der Aufgabe des Philosophen, die in einer Reflexion auf den abstrakten und in einem „Absehen" vom blos empirischen Wissensfaktor bestehe. Welche Klarheit Fichte über die Methode der Transscendentalphilosophie gewonnen hat, zeigt sich auch darin, dass er seine Uebereinstimmung mit Kants Lehre von der transscendentalen Apperception grade durch den Hinweis auf die für das formale Apriori charakteristischen Merkmale begründet und deshalb auch seinerseits das Produkt der transscendentalen Analyse als die oberste, allgemeinste, überall gleiche Bedingung alles einzelnen Wissens darstellt[3]). Mit noch grösserem Nachdruck als Kant hat er ferner einen genauen Parallelismus der analytisch-transscendentalen Methode in der theoretischen und der praktischen Philosophie durchzuführen gesucht[4]).

Dass die Konstruktionen der philosophischen Spekulation sich in einer dem gewöhnlichen Bewusstsein verschlossenen

---

[1]) II 6 f. „ . . . . . Die intellektuelle Anschauung, welche der Transscendentalphilosoph jedem anmutet, der ihn verstehen soll, ist die blosse Form jener wirklichen intellektuellen Anschauung; die blosse Anschauung der inneren absoluten Spontaneität, mit Abstraktion von der Bestimmtheit derselben. Ohne die wirkliche wäre die philosophische nicht möglich; denn es wird ursprünglich nicht abstrakt, sondern bestimmt gedacht." IV, 47 f. vgl. 24, 25 „Abstraktion von allem Fremdartigen", 30: „willkürliche Abstraktion", 78: „durch Abstraktion, durch Analyse", vgl. ferner 61, 90, II, 15: „ . . . . nur eine Abstraktion von allem besonderen des Wissens."

[2]) In ihr finden sich neben den metaphysischen Hauptpartieen vorzügliche Reste der kritischen Wissenschaftslehre; die Anfänge dieser Schrift reichen ja auch in die Zeit vor 1800 zurück, s. z. B. Leb. I, 328.

[3]) S. I, 472 ff. 475 f. „Und in welchem Verhältnis denkt Kant, in den angeführten Worten, dieses reine Ich zu allem Bewusstsein? Als dasselbe bedingend." „Nach der Wissenschaftslehre ist alles Bewusstsein durch das Selbstbewusstsein bestimmt, d. h. alles, was im Bewusstsein vorkommt, ist durch die Bedingungen des Selbstbewusstseins begründet, gegeben, herbeigeführt!" Ibid 476 f. vgl. 462.

[4]) S. z. B. IV, 14 ff, 37 f., 78, V, 362, 368. Zahlreiche andere Belege aus der „Sittenlehre" an verschiedenen Stellen dieses und des folgenden Kapitels (vgl. z. B. ob. Anm. 1).

Sphäre bewegen, hatte allerdings schon die Wissenschaftslehre von 1794 versichert. Aber zu einer vom nüchternen transscendentalen Gesichtspunkt aus geforderten und irgendwie klaren erkenntnistheoretischen Scheidung war es damals noch nicht gekommen; der dialektische Trieb konnte sich trotz alledem noch in grösster Ungebundenheit entfalten. Der eigentliche Grund, dass hiermit später aufgeräumt wurde, der wirklich neue und wichtigste methodische Fortschritt der veränderten Lehre liegt darin, dass Fichte jetzt zum ersten Mal den Dualismus des transscendental Allgemeinen und transscendental Besonderen in die Untersuchung einführt. Erst durch die innige Durchdringung des transscendentalen und des rein logischen Gegensatzes (vgl. S. 32 f.) erhält der ganze Gedanke einer Spaltung des Wissens in zwei durch die Reflexion trennbare Sphären seine scharfe und unerschütterliche Begründung. Jetzt erst gelangt die Einsicht Kants zum Durchbruch, dass die Gebilde der philosophischen Konstruktion ihre Rationalität und Deducierbarkeit mit ihrer hochgradigen Inhaltslosigkeit entgelten. Jetzt erst, mit Hilfe dieser neuen logischen Ergebnisse, erscheint das reine Ich wirklich als blosse Form, als gleichbleibende Formel des Wissens, als wahrhaft abstrakter, inhaltsarmer Allgemeinbegriff. Jetzt erst kann ferner das rein logische Gegensatzpaar aufgestellt werden: „Wissen überhaupt" — „Wissen von Etwas". „Wenn es auch bei dem bleiben sollte, was einem jeden schon der Augenschein giebt, dass alles unser wirkliches Wissen ein Wissen von Etwas sei — diesem Etwas, welches nicht ist jenes zweite oder jenes dritte Etwas; so ist doch ohne Zweifel jeder vermögend, die Betrachtung anzustellen und zu finden, dass es nicht ein Wissen von Etwas sein könnte, ohne eben überhaupt ein Wissen, schlechthin blos und lediglich als Wissen, zu sein. Inwiefern es ein Wissen von Etwas ist, ist es, in jedem andern Wissen von jedem andern Etwas, von sich selbst verschieden; inwiefern es eben Wissen ist, ist es sich selbst in allem Etwaswissen gleich, und durchaus dasselbe, ob auch dieses Etwaswissen in die Unendlichkeit fortgehe und insofern in die Unendlichkeit hin verschieden sei. Zu diesem Denken des Wissens nun

als des Einen und sich selbst gleichen in allem besonderen Wissen, und wodurch dieses letztere nicht dieses, sondern eben überhaupt Wissen ist, ist der Leser hier eingeladen . . . . . Es ist nicht ein Wissen von Etwas, noch ist es ein Wissen von Nichts (so dass es ein Wissen von Etwas, dieses Etwas aber Nichts wäre); es ist nicht einmal ein Wissen von sich selbst; denn es ist überhaupt kein Wissen von – noch ist es ein Wissen (quantitativ und in der Relation), sondern es ist das Wissen (absolut qualitativ)."[1])

Man kann in dem Ausdruck „Wissen überhaupt" auch die Formulierung der idealistischen Überzeugung sehen, dass der letzte philosophische Abstraktionsbegriff nicht „Ding", sondern „Wissen" lautet. Versenkt sich die idealistische Betrachtung, bei der Abwendung von allem Individuellen und Materiellen, in diesen Allgemeinbegriff „Wissen", achtet sie lediglich auf die Thätigkeit des Denkens selbst[2]), dann entsteht die eigentlich philosophische Anschauung, die „intellektuelle Anschauung", die ausschliesslich dem idealistischen Philosophen möglich und anzumuten ist. Sie bedeutet bei Fichte seit 1797 nur das transscendentalphilosophische Ergreifen des reinen Wissensfaktors oder der intellektuellen Form, der reinen Subjektobjektivität, des sich selbst setzenden reinen Ich[3]). Sie ist das selbst von dem Charakter der „Unerschütterlichkeit und Unwandelbarkeit des Vorstellens" begleitete Erfassen oder kurz das „Wissen" vom Wissen überhaupt. „Alles Wissen ist nach dem Obigen Anschauung. Daher ist das Wissen vom Wissen, inwiefern es selbst ein Wissen ist, Anschauung, und inwiefern es ein Wissen vom Wissen ist, Anschauung aller Anschauung; absolutes Zusammenfassen aller möglichen Anschauung in Eine"[4]). So wahr unter Kants „transscendentaler Apperception" nur eine formale Einheit, ein Allgemeinbegriff gemeint ist, so wahr hat auch Fichte von dem Ich als intellektueller Anschauung jede Beziehung zum Inhaltlichen der Erkenntnis ängstlich ferngehalten. In der „zweiten Einleitung"

[1]) II, 14 f.
[2]) Vgl. dazu Sigwart, Logik II, 39.
[3]) S. bes. I, 459 ff., 463, II, 7 ff. vgl. 385 f.
[4]) II, 9, vgl. 10.

wird ausserdem der „intellektuellen Anschauung", in der lediglich „die Form der Ichheit" liege, ausdrücklich ein Ichbegriff entgegengesetzt, der genau dem entspricht, was bei Kant „intellektuelle Anschauung" heisst, nämlich das Ich als Idee[1]). Die Vermengung der beiden Begriffe nennt Fichte mit Recht „eine sonderbare Verwechslung" (vgl. ob. S. 95). Beim Vollziehen dieser „intellektuellen Anschauung" richtet sich das Wissen auf sich selbst, zieht es sich auf sich selbst zurück, wird es „Wissen vom Wissen", „Anschauung aller Anschauung" oder „Wissenschaftslehre". „Wissen vom Wissen" ist darum die in ein einziges Wort zusammengedrängte Untersuchungsart der Wissenschaftslehre und ausserdem das Geständnis ihrer prinzipiellen Beschränkung auf das rein Formale, für alles inhaltliche Wissen Vorbildliche. „Da die Wissenschaftslehre eben nur die Anschauung des unabhängig von ihr vorausgesetzten und vorauszusetzenden Wissens . . . . ist, so kann sie kein neues und besonderes, etwa nur durch sie mögliches materiales Wissen (Wissen von Etwas) herbeiführen, sondern sie ist nur das zum Wissen von sich selbst, zur Besonnenheit, Klarheit und Herrschaft über sich selbst gekommene allgemeine Wissen. Sie ist gar nicht Objekt des Wissens, sondern nur Form des Wissens von allen möglichen Objekten. Sie ist auf keine Weise unser Gegenstand, sondern unser Werkzeug, unsere Hand, unser Fuss, unser Auge, ja nicht einmal unser Auge, sondern nur die Klarheit des Auges."[2]) „Wissen nur vom Wissen überhaupt", so etwa lautet die kürzeste Zusammenfassung des neuen Standpunktes der Wissenschaftslehre.

Das bis jetzt beobachtete Ergebnis des Umschwunges von 1797 berechtigt jedenfalls zu dem Urteil, dass auch Fichte zur Ausbildung einer Transscendentalphilosophie gelangt ist, bei der das Apriori sich als ein nach den Vorschriften einer analytischen Logik richtig ge-

---

[1]) Vgl. ob. S. 95 ff., ferner die S. 104 Anm. 1 angeführten Citate, in denen die Inhaltslosigkeit der abstrakt gefassten „intellektuellen Anschauung" klar zum Ausdruck kommt; sowie die schon öfters erwähnte Gleichsetzung mit Kants „transscendentaler Apperception", bei gleichzeitiger Betonung grade des formalen Charakters.

[2]) II, 9 f.

bildeter, d. h. durch Analyse aus der Erkenntnis- oder Wissenswirklichkeit gewonnener abstrakter Gattungsbegriff darstellt.

Diesen problemgeschichtlich so wichtigen Wandlungen in Fichtes Denken ist leider bis jetzt nur eine allzugeringe Beachtung geschenkt worden. Grade hervorragende Forscher haben ausschliesslich für den ersten, vielleicht eindrucksvollsten, von Fichte selbst aber bald wieder aufgegebenen Entwurf Verständnis gezeigt. Von diesem allein glaubten sie Fichtes Stellung in der nachkantischen Spekulation abhängig machen zu sollen und übersahen so über dem, was Fichte von Kant trennt, ganz die weitgehende Übereinstimmung gewisser beiden Denkern gemeinsamer Grundanschauungen. So dürfte auch die bekannte Darstellung der unglücklichen Schicksale von Kants Philosophie, die Liebmann in seiner Schrift „Kant und die Epigonen" gegeben hat, nicht für die Wissenschaftslehre überhaupt, sondern nur für deren allererste Anfänge zutreffen. Liebmann[1]) glaubt nämlich, im „reinen Ich" Fichtes eine „besondere Spezies der Gattung Ding an sich" sehen zu müssen, weil es weder räumlich noch zeitlich, noch den Kategorien unterworfen, kurz „von allen Formen des Vorstellens emanzipiert" sei. Allein grade diese Bestimmungen machen den kritischen Charakter des Ichbegriffs aus. Das Ich tritt darum nicht in das wirkliche Bewusstsein ein, weil es allem wirklichen Bewusstsein als ein nur durch philosophische Abstraktion abzusondernder Bestandteil zu Grunde liegt; und es ist über Raum, Zeit und Kategorien erhaben, weil es allgemeiner und deshalb inhaltsärmer ist als die einzelnen Formen des Vorstellens, genau ebenso wie bei Kant die Apperception noch über den Kategorien steht. Die klare Gleichsetzung des Ichs mit einer abstrakten Form lässt gar keinen Zweifel darüber aufkommen, dass es nicht ein qualitätsloses metaphysisches Etwas bedeuten kann. Dass Fichte das Apriori „immer nur im metaphysischen Sinne zu bestimmen vermochte, als eine Wurzel des Geistes, als eine Grundbedingung des Selbstbewusstseins"[2]), meint selbst Cohen, der andrerseits Fichte

[1]) 81 ff.

[2]) Cohen, Kants Theorie der Erfahrung 581 vgl. 583, 590.

das Verdienst der „tiefen Ergründung der letzten Denkbedingungen in allem Bewusstsein“ [1]) zuerkennt. Dieser Auffassung darf man entgegenhalten, dass Fichte sich bei der kritischen Neubegründung seiner Lehre grade über die Gefahr des psychologistischen Missverständnisses klar wurde (s. ob. S. 101 ff.) und deshalb die Funktion des Apriori um so schärfer im Sinne der transscendentalen und formalen Begründung des Wissens erfasste. Cohen versteht eben, wie bisher fast alle Beurteiler Fichtes, unter dem reinen Ich immer die „Wurzel und ausreichende Quelle für allen Inhalt der Erfahrung“ [2]), im Gegensatze zu Fichte selbst, der in ihm lediglich eine des Inhalts völlig entleerte Form erblicken will. Demnach ist Cohens Behauptung, Fichte sei in den „Cartesianismus des Denkens“ zurückgefallen, ebenso wie ein ganz ähnlicher Vorwurf Riehls [3]), gegenüber dem Umschwung von 1797 nicht mehr aufrechtzuerhalten. — Dadurch, dass die Wissenschaftslehre sich gegen die Angriffe sogar der Forscher verteidigen lässt, die den erkenntniskritischen Gedanken am schärfsten vertreten, ist die beste Gewähr geleistet, dass Fichte in dieser seiner reifsten Zeit des Abfalls vom Kriticismus nicht geziehen werden darf.

IV. Kapitel.

Der transscendentallogische Zufallsbegriff.

Bei der Darstellung des Kantischen Rationalismus hatte sich uns bereits ergeben, dass die analytische Grundanschauung notwendig in dem Satz von der transscendentallogischen Zufälligkeit des Empirischen gipfeln müsse. Nachdem nun auch bei Fichte die „intellektuelle Anschauung“ ihres absolutrationalistischen Charakters entkleidet und zu einer kritisch fassbaren Funktion umgearbeitet war, musste auch für ihn die ausdrückliche

[1]) Ibid. 581.

[2]) Ibid. 590.

[3]) Fichte habe das „Bewusstsein überhaupt“, anstatt es als „Abstraktion vom inneren Sinn“ zu begreifen, zu einem metaphysischen Wesen gemacht. Philosophischer Kriticismus II. Bd., 2. Teil, 146 Anm. Demgegenüber s. ob. S. 102 f.

Übertragung des diskursiven Charakters auf das Erkennen des Erkennens, also auf die Wissenschaftslehre, eine unvermeidliche Konsequenz werden. In dem blossen Gedanken eines Apriori, das erst durch Abstraktion herausgeschält sein soll, liegt ja schon die Anerkennung eines empirischen Materials, aus dem es gewonnen worden ist; ebenso in der Erkenntnis der Inhaltslosigkeit des Allgemeinen das Zugeständnis, dass der Raum zur Erfüllung mit dem Inhalt leer gelassen ist[1]). Das Prinzip der früheren Wissenschaftslehre liess nur die Eine absolute Vernunfttotalität zu, das Prinzip der neuen Lehre fordert umgekehrt einen unvermeidlichen Dualismus. Deshalb jetzt überall eine Doppeltheit der Begründung des gesamten Erkenntnisprozesses, eine beständige Gegenüberstellung von „Form" und „Materie", von Allgemeinem und Besonderem, von „überhaupt" und „gerade so", von überall Gleichem und unendlich Verschiedenem[2]). Wer aber einmal diese Gespaltenheit des Erkennens zugegeben hat, wird von da aus zu einer bestimmten logischen Beleuchtung des Individuellen, zu einer bestimmten Fassung des Wirklichkeitsproblems weiter getrieben.

Für die logische Charakterisierung des Empirischen wird nämlich jetzt die Anerkennung der für unseren Ver-

[1]) Vgl. z. B. ob. S. 108 das Citat II, 9/10.

[2]) S. besonders „zweite Einleitung", „Sittenlehre", „Wissenschaftslehre" von 1801. Auf den Mangel einer Unterscheidung des Formalen und Materialen, die sich doch durch die ganze Schriftengruppe von 1797—1801 hindurchzieht und der neuen Lehre gradezu das Gepräge giebt, gründet Dilthey den Abfall Fichtes von Kant. Dieser Vorwurf trifft so genau das Wesentliche, dass seine Berechtigung der älteren, seine Haltlosigkeit der jüngeren Wissenschaftslehre gegenüber den Abstand zwischen beiden und das entsprechende Verhältnis zur kritischen Philosophie vorzüglich beleuchtet: „Aber er will von diesem Prinzip aus" — dem schöpferischen Vermögen des Ich — „auch die Materie der Empfindungen erklären und so den kritischen Idealismus vollenden. Das konnte nur geschehen, indem er den die ganze Kantische Philosophie ermöglichenden und begründenden Unterschied aufhob: den Unterschied zwischen dem Was der Empfindungen, ihrer Einzelgegebenheit, und den in der Einheit des Selbstbewusstseins gegründeten, mit dem Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit ausgestatteten Bedingungen des Bewusstseins, unter welche diese Empfindungen einheitlich geordnet und so zu allgemein gültigen Erfahrungen erhoben werden". Die Rostocker Kanthandschriften, Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 605.

stand unüberwindlichen Kluft zwischen allgemeiner Form und spezifischem Inhalt entscheidend. Wie der Philosoph ein „neues Gebiet anlegen“ musste[1]), um sich zum reinen Ich zu erheben, so muss er auch von jener Sphäre aus in eine andersartige Welt sich wieder herablassen, sobald er sich zur Mannigfaltigkeit des Inhaltlichen zurückwendet. Das Einzelne ist nicht so in den Formen enthalten, wie nach metaphysisch-emanatistischer Anschauung der besondere Bewusstseinsinhalt in der Totalität des Wissens, sondern es kann nur als unmittelbar gegebene Thatsache entgegengenommen oder erlebt werden. Diese Begründung der Selbständigkeit des empirischen Faktors wuchs, wie sich später zeigen wird, allmählich gradezu zu einem ausgesprochenen Empirismus aus (s. Abschn. 2). Für uns kommt hier vorläufig nur das Eine in Betracht, dass, sobald die Bedeutung des Formalen ganz durchschaut ist, auch das Individuelle eindeutig gegen das Allgemeine abgegrenzt, seine transscendentallogische Bedeutung entdeckt werden konnte. Während früher bei der verschwommenen Anschauung vom Wesen der Abstraktionsgebilde und der metaphysischen Fassung des Individualitätsbegriffs der dialektische Trieb es zu keiner klaren Erfassung der materiellen Wissenselemente kommen liess, gelangt Fichte jetzt durch die Möglichkeit scharfer logischer Kontrastierung zu einer, wie der weitere Verlauf seiner Philosophie zeigt (s. Abschnitt 2 und 3), entscheidenden und für immer beibehaltenen Stellungnahme gegenüber dem Endlichkeitsproblem. In dem individuell Bestimmten der Einzelgegebenheit, dem unmittelbaren „Gefühl“, der Empfindung erblickt er das jedem Begreifen unzugängliche Gebiet; in der empirischen „Wirklichkeit“[2]) erkennt er einen selbst aus den erschöpfend deducierten und begreiflich gemachten Formen des Ich unableitbaren, also irrationalen Rest, eine für jede transscendentale Erklärung unübersteigliche Grenze an. So besteht das Geheimnis der empirischen Wirklichkeit jetzt für ihn wie schon für Kant in der Zufälligkeit oder

[1]) Vgl. I, 449.

[2]) Dieser bei Kant zur Charakterisierung der empirischen Einzelheit selten gebrauchte Ausdruck findet sich in diesem besonderen Sinne häufig bei Fichte, s. bes. unt. Abschn. 2, Kap. I.

Irrationalität. „Bei dem unmittelbaren Gefühle hat alle transscendentale Erklärung ein Ende.“ „Alle Beschränktheit ist, zufolge ihrer Anschauung und zufolge ihres Begriffs, eine durchgängig bestimmte, nicht aber etwa eine Beschränktheit überhaupt. Es ist, wie wir sehen, aus der Möglichkeit des Ich die Notwendigkeit einer Beschränktheit desselben überhaupt abgeleitet worden. Die Bestimmtheit derselben kann daher nicht abgeleitet werden, denn sie selbst ist ja, wie wir sehen, das Bedingende aller Ichheit. Hier sonach hat alle Deduktion ein Ende. Diese Bestimmtheit erscheint als das absolut Zufällige und liefert das blos Empirische unserer Erkenntnis. Sie ist es z. B., durch die ich unter den möglichen Vernunftwesen ein Mensch bin, durch die ich unter den Menschen diese bestimmte Person bin u. s. w.“ [1]) Die empirische Wirklichkeit erscheint hier als das rein transscendentallogische Problem ohne jede Nebenbedeutung, als der blosse Gegensatz zum Formalen, als Unerklärbarkeit oder „Zufälligkeit“ des Individuellen, als ursprüngliche unbegreifliche Bestimmtheit oder „Beschränktheit“. „Die Welt ist nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen inneren Handelns, als blosser Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind, — sagt die transscendentale Theorie.“ [2])

Auch die Relativität des Zufallsbegriffs und dass es sich bei ihm lediglich um ein Verhältnis zum transscendental Allgemeinen handle, hat Fichte durch die Unterscheidung des für das reine Ich „Zufälligen“ und „Wesentlichen“ richtig angegeben. „Zuvörderst, der Naturtrieb, als grade so bestimmter Trieb, ist dem Ich zufällig. Vom transscendentalen Gesichtspunkte aus gesehen, ist er das Resultat unserer Beschränkung. Nun ist es zwar not-

[1]) I, 489 f. Dass von Fichte die Unerklärbarkeit des „Faktischen“ behauptet werde, hat Loewe in seinem vorzüglichen Buche „Die Philosophie Fichtes“, 44, festgestellt, allerdings ohne ausführlicher auf diesen Punkt einzugehen; ebenso Bergmann, Gesch. d. Phil. II, 215 f; über Windelband s. Kap. V.

[2]) V, 184, vgl. II, 302: „... übereinstimmende unbegreifliche Beschränkung der endlichen Vernunftwesen unserer Gattung ... antwortet die Philosophie des blossen reinen Wissens, und muss dabei, als bei ihrem Höchsten, stehen bleiben.“ Vgl. IV, 101.

wendig, dass wir überhaupt beschränkt seien, denn ausserdem wäre kein Bewusstsein möglich; aber es ist zufällig, dass wir grade so beschränkt sind. Der reine Trieb hingegen ist im Ich wesentlich; er ist, in der Ichheit, als solcher gegründet"[1]). „Diese besondere Beschränktheit ist es, die sich a priori aus der allgemeinen nicht ableiten lässt . . . ."[2]). Typisch für die Beurteilung, die Fichte von seinen Zeitgenossen erfuhr, und eben deshalb ungerechtfertigt erscheint somit der Vorwurf Mellins[3]), dass in der Wissenschaftslehre die von Kant vertretene „Zufälligkeit" der Empfindung aufgegeben sei.

Mit der Unterscheidung von „Form" und „Materie" des Erkennens kreuzt sich bei Kant in äusserst verwickelter, zum Teil nur durch Berücksichtigung der Inauguralschrift verständlicher, schwerlich ganz entwirrbarer Gedankenkombination der Dualismus von Verstand und Sinnlichkeit, Spontaneität und Receptivität. Aus dem dadurch entstehenden Gemisch erkenntnistheoretischer Andeutungen lässt sich aber ein für das Irrationalitätsproblem bedeutsamer kritischer Gehalt scharf herausheben. Die Sinnlichkeit spielt nämlich in der kritischen Philosophie die Rolle eines transscendentalen principium individuationis, eines die formale Allgemeinheit determinierenden, „specificierenden", individualisierenden Momentes, während auf Rechnung des Verstandes das Allgemeine oder Begriffliche im Gebiet der Erkenntnisfaktoren zu stehen kommt. Darum musste sich mit der Überzeugung, dass unser Erkennen an die Gespaltenheit von Allgemeinem und Besonderem unentrinnbar gebunden sei, die Einsicht in die Dualität von Verstandesbegriffen und sinnlichen Anschauungen notwendig verknüpfen. Aber die geheimnisvolle Andeutung einer „gemeinsamen Wurzel" wurde eine unwiderstehliche Verlockung für die Nachfolger, es nicht bei

[1]) IV, 141.

[2]) Ibid. 225. „Die Individualität kann auch in ihrem Fortgange bestimmt sein, nicht lediglich durch die Freiheit, sondern durch ursprüngliche Beschränktheit; die jedoch nicht zu deducieren, sondern eine besondere, und in dieser Rücksicht für uns auf dem Gesichtspunkte der Erfahrung zufällig ist." Ibid., vgl. 100 f., 254, N. III, 121.

[3]) G. S. A. Mellin, Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie, VI, 294.

diesem Dualismus bewenden zu lassen. Am kühnsten war auch hierin Fichte vorgegangen. Wie die Form, so sollte auch der Inhalt — man weiss nicht recht, ob in demselben Sinne[1]) — durch eine produktive Kraft der Vernunft erzeugt sein. An dieser Lehre hat man mit Recht Anstoss genommen, da sie zum mindesten unklar, missverständlich und gänzlich ungeeignet ist, das kritische Problem des Individuellen erkennbar hervortreten zu lassen. Fichte aber glaubte damals, die Zerstörung des Ding-an-sich-Begriffes vollzöge sich nur in einer restlosen Auflösung des Materialen durch die Vernunftproduktivität. Nach derselben Richtung trieben ihn Anregungen, die er von Maimons Skepsis erfahren hatte[2]). Auch in den auf den ersten Entwurf unmittelbar folgenden Schriften wird auf die Unmöglichkeit, Form und Stoff auseinanderzureissen, auf die reale Untrennbarkeit beider häufig hingewiesen. Der individuelle Inhalt ist ein bestimmter Komplex von Handlungen des Ich. Sieht man auf das Handeln des Ich, dann denkt man es als „Subjekt" und hat den „Begriff", reflektiert man dagegen auf die bestimmte Gestaltung des Vorstellungskomplexes, dann hat man das „Ding" oder die „Anschauung". In dieser Verschmolzenheit mit den Formen werden die Objekte „hingeschaut", als „Anschauung" hingeworfen[3]).

Bei der einseitigen Beachtung grade solcher Lehren, die Fichte selbst später am besten widerlegte, hat man in der Wissenschaftslehre stets den Höhepunkt jener mit Reinhold und Maimon beginnenden, von Beck am stärksten vertretenen Bewegung erblickt, die den Dualismus von

[1]) Denn „bewusstlos" geschieht auch das Producieren der Formen, s. den Vergleich mit Maimon am Schluss dieses Kapitels.

[2]) Die sich ja grade auf die Kluft zwischen den transscendentalen Formen und deren empirischer Anwendung stützte, s. I, 387, vgl. 227 u. ob. S. 44 f. Auf den grossen Einfluss, den Maimon auf die Gestaltung des Irrationalitätsproblems bei Fichte ausgeübt hat, kann hier wie an einigen späteren Stellen nur hingedeutet werden; vgl. Fichtes Äusserungen: I, 29, 99, 101, 120 Anm., 387 (vgl. dazu 227), Leb. II, 205 f., ferner Erdmann, Spekulation seit Kant, I, 596 f., 605, 615, 629, 632, Grundriss II, 453, Dilthey, Arch. f. Gesch. der Phil., II, 605 f., Bergmann, Gesch. d. Phil., II, 219, Moeltzner, S. Maimons erkth. Verbesserungsversuche d. Kantischen Philos. 31 f., Kabitz, Studien z. Entwgesch. d. Fichteschen Wissenschaftslehre 62, 78.

[3]) III, 4, 58, vgl. I, 374, 387.

Verstand und Sinnlichkeit ohne die nötige kritische Vorsicht aufzuheben trachtete. Hierbei hat man wiederum übersehen, wie sehr grade Fichte dazu gedrängt wurde, die Sonderung im kritischen Interesse aufrechtzuerhalten und seine anfangs vertretene Ansicht von der Verwischbarkeit des Gegensatzes aufzugeben. Neben die Betonung des realen Verwachsenseins von „Begriff" und „Anschauung" tritt nämlich jetzt die Erkenntnis ihrer kritisch geforderten Dualität, die Einsicht, dass nichtsdestoweniger für die philosophische Abstraktion eine Trennung geboten ist, für die transscendentale Erklärung eine Unersetzlichkeit des Anschaulichen durch das Begriffliche besteht. „Nur ist dabei," so heisst es jetzt in der „zweiten Einleitung", „so wie allenthalben, also auch hier, nicht aus der Acht zu lassen, dass die Anschauung die Unterlage des Begriffs, das in ihm Begriffene, ist und bleibt. Wir können uns nichts absolut erdenken oder durch Denken erschaffen, nur das unmittelbar Angeschaute können wir denken; ein Denken, dem keine Anschauung zu Grunde liegt, das kein in demselben ungeteilten Momente vorhandenes Anschauen befasst, ist ein leeres Denken, ist eigentlich gar kein Denken." [1]) Auch hierfür wird wieder ausdrücklich die Übereinstimmung mit Kant hervorgehoben; Begriff und Anschauung sind nicht isoliert auftretende Gebilde, sondern es gilt der Satz Kants: die Anschauung ohne Begriff ist blind, der Begriff ohne Anschauung leer [2]). Diese zur Betonung der sachlichen Diskrepanz von Begriff und Anschauung führende Gedankenbewegung läuft auf dasselbe Ergebnis wie die Unterscheidung von Formalem und Materialem, nämlich auf die Lehre von der transscendentalen Selbständigkeit und Irrationalität der Empfindung hinaus.

An der Stelle der „zweiten Einleitung", an der sich der Umschwung in Fichtes Denken am entschiedensten ankündigt, hat er seine Überzeugung von der selbständigen und durch alle transscendentalen Konstruktionen unantastbaren Bedeutung des rein Empirischen oder der Empfindungen zugleich mit einer polemischen Absicht vorgebracht, durch die uns sein eigener Standpunkt noch

[1]) I, 492.
[2]) Ibid. 473 f.

um vieles schärfer und unzweideutiger entgegentritt. Schon damals, in den ersten Jahren der Verbreitung seiner Philosophie, hat er sich bemüht, der irrtümlichen Auffassung zu begegnen, als ob von ihm die Grenze der rationalen Deduktion geleugnet werde, schon damals hat er dabei Worte der Abwehr und der Berichtigung vernehmen lassen, die aber ungehört verhallen sollten. Es ist nicht ohne einen gewissen Beigeschmack philosophiegeschichtlicher Ironie, wenn er grade das bei einem seiner Anhänger als Missverständnis kennzeichnet, grade das bei einem anderen Philosophen als Fehler rügt, was ihm selbst in der Folgezeit so oft zur Last gelegt worden ist, nämlich die Verwischung des Unterschiedes von Verstand und Sinnlichkeit. Zwei Erscheinungen insbesondere haben damals seinen Widerspruch hervorgerufen: die Standpunktslehre von Beck und die von Reinhold im zweiten Teil seiner „vermischten Schriften" (1797) gelieferte Darstellung der Wissenschaftslehre. Beide wollen die Selbständigkeit des nur Empfindbaren verkümmern, und intellektualistisch zersetzen, beide verkennen den im Begriff der „Affektion" verborgenen kritischen Sinn, den erkenntnistheoretischen Wert des unmittelbaren „Gefühls". „Dieses ursprüngliche Gefühl vergessen führt auf einen bodenlosen transscendentalen Idealismus und eine unvollständige Philosophie, die die blos empfindbaren Prädikate der Objekte nicht erklären kann. Auf diesen Abweg scheint mir Beck zu geraten und Reinhold die Wissenschaftslehre zu vermuten[1])." Für einen wie beachtenswerten und tiefeingreifenden Bestandteil seiner Lehre Fichte die Unableitbarkeit der individuellen Bestimmtheit jetzt angesehen wissen will, entnimmt man der Ankündigung dieser ganzen Stelle der „zweiten Einleitung", die sich in einem Briefe an Reinhold findet: „Es wird soeben eine Abhandlung von mir . . . . . abgedruckt, in welcher ich mich über mehreres, was Ihr Brief enthält, nach Ihren Äusserungen in den vermischten Abhandlungen im zweiten Teile erkläre. Es hat mir geschienen, als ob Sie wirklich an die entgegengesetzte Klippe, von der Sie in Ihrem Briefe sprechen, geraten

[1]) I, 490.

könnten, eine Klippe, an der Beck wirklich scheitert, indem Sie das Setzen des Nicht-Ich in der Wissenschaftslehre wohl zu absolut nehmen. Ich habe in dieser Abhandlung, die wohl bald nach dem Briefe bei Ihnen ankommen wird, diesen Punkt klarer zu machen gesucht, als ich es bisher im Drucke gethan habe[1])." Beck gebührt zwar Dank für seine Einsicht, dass die kritische Philosophie nicht Dogmatismus, sondern Idalismus lehre[2]). Aber er ist dafür, wie Fichtes Kritik in der „zweiten Einleitung" ihm vorwirft, in den entgegengesetzten Fehler verfallen: er vernachlässigt und verflüchtigt „die blos empfindbaren Prädikate der Objekte"; die Empfindung ist die „entgegengesetzte Klippe", an der er scheitert[3]).

Obwohl nun auch Reinhold gleich Fichte Becks Vermengung von Verstand und Sinnlichkeit in seinen „vermischten Schriften" zurückweist[4]), so ist sein Standpunkt dennoch in Fichtes Augen nicht empiristisch genug. Reinhold hatte sich zwar zur Wissenschaftslehre bekehrt, aber nur zur Wissenschaftslehre von 1794. Während Fichte in der Zwischenzeit die empiristischen Ansätze, die bereits der erste Entwurf enthält[5]), bis zu ihrem völligen Über-

[1]) Leb. II, 237 f., vgl. I, 488: „Da Hr. Beck, wenn ich ihn recht verstanden habe, diesen wichtigen Umstand übergeht und auch Hr. Reinhold (in seiner Auseinandersetzung der Hauptmomente der Wissenschaftslehre, in den oben angezeigten „Vermischten Schriften") auf dasjenige, was das Setzen eines Nicht-Ich bedingt, und wodurch allein es möglich wird, die Aufmerksamkeit nicht genug hinleitet . . ."

[2]) I, 444 Anm.

[3]) Dieser Ausdruck bezieht sich auf eine Stelle in Reinholds „Vermischten Schriften", II, 323. Schelling, damals noch Kommentator der Wissenschaftslehre, folgte in einer Abhandlung WW I, 403ff, die gleichfalls durch Reinholds „Vermischte Schriften" veranlasst wurde (s. ibid. 409), Fichte auch in der Beurteilung von Becks Idealismus, dem vorgeworfen wird, dass er „den von Kant so oft eingeschärften Unterschied zwischen transscendentaler Sinnlichkeit und transscendentalem Verstand völlig verschwinden lässt" und „vergeblich sich bemüht, das Reale, d. h. die Empfindung in unseren Vorstellungen zu erklären". Ebenso wie Fichte hält Schelling dieser Vermischung den Abstand zwischen „Anschauung und Begriff" entgegen. Ibid. 423. Gegen die Entstellung der Wissenschaftslehre zum „unsinnigsten Idealismus", ibid. 413.

[4]) Verm. Schr. II, 295.

[5]) S. ob. S. 91f.

gewicht über die entgegengesetzten Tendenzen ausgebildet hatte[1]), legte Reinhold bei seiner Darstellung das Hauptgewicht grade auf die jetzt in den Hintergrund gedrängten Elemente der Wissenschaftslehre. Darum vermochte Fichte in den „vermischten Schriften" nicht mehr eine angemessene Wiedergabe seiner Lehre zu erblicken, und die Differenz zwischen ihm und Reinhold im Jahre 1797 ist genau die Differenz zwischen der neubegründeten und der älteren Wissenschaftslehre. Die von Fichte bei seinem Anhänger jetzt bekämpfte Behandlung des Endlichkeitsproblems giebt in der That nur eine getreue Nachbildung der fundamentalsten Sätze seiner eigenen früheren Lehre wieder. In den „vermischten Schriften" wird nämlich als Verdienst der Wissenschaftslehre hervorgehoben, dass sie „den Unterschied und Zusammenhang zwischen dem Transscendentalen und Empirischen" „völlig befriedigend" aus „dem Unterschied und Zusammenhang zwischen den ursprünglichen Funktionen" der absoluten Thätigkeit erklärt[2]), das Problem des Empirischen also durch rein dialektische Spekulationen gelöst habe.[3]) So soll auch die für die transscendentale Erklärung so grosse Schwierigkeiten bereitende Thatsache der „Affektion", die in der Empfindung vorzuliegen scheint, durch „die Entdeckung der ursprünglichen Antithesis" glücklich weggedeutet sein.[4]) Derartige Ausführungen hat Fichte vornehmlich treffen wollen, wenn er das Setzen des Nicht-Ich, wie Reinhold es auffasst, „zu absolut" findet und die vollständige intellektualistische Beseitigung des Gedankens der „Affektion" nicht billigt. Während die „vermischten Schriften" die dialektische Seite der Wissenschaftslehre so stark betonen, lassen sie andrerseits die empiristischen Ansätze des ersten Entwurfs — dass der Anstoss sich wohl „postulieren, nicht aber deducieren" lasse (vgl. ob. S. 91, Anm. 3) — nicht nur unberücksichtigt, sondern sie polemisieren sogar ausdrücklich gegen sie. Gegen solche ver-

[1]) Fichte war übrigens nach kurzer Zeit mit der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" nicht mehr zufrieden. S. z. B. Leb. II, 236, 237.

[2]) Verm. Schr. II, 339 ff, vgl. 325 ff., 336 ff., 340, 359 ff.

[3]) Vgl. z. B. ibid. 327 ff.

[4]) Ibid. 300/1.

ächtliche Abweisung des blossen „Postulierens" der Empfindungsinhalte[1]) wendet sich in der „zweiten Einleitung" die Berichtigung Fichtes: „Bei dem unmittelbaren Gefühle hat alle transscendentale Erklärung ein Ende." Reinhold empfindet eben den Zusammenhang seiner früheren Anschauung vom „gegebenen Stoff" mit der dogmatischen Lehre vom Ding an sich noch so lebhaft, dass er, an die „entgegengesetzte Klippe" geratend, das Materiale der Empfindung ganz in die aprioristische Konstruktion aufgelöst wissen will. War er vorher „Kantianer", so will er sich jetzt möglichst weit von Kant entfernen, während Fichte, der dieses Stadium schon durchgemacht hat, sich umgekehrt Kant wieder stark nähert. Dass Fichte durch die treue Darstellung seiner eigenen ursprünglichen Lehre mit den Bekennern eines „bodenlosen Idealismus" zusammengeworfen zu werden fürchtet, ist der unmittelbare Ausdruck dafür, dass sich bereits Umwandlungen in seinem Denken vollzogen haben.

Will man deshalb Fichtes Lehre von der Empfindung und überhaupt die nachkantische Entwicklung des Irrationalitätsgedankens richtig erfassen, so darf man nicht, wie die herrschende Auffassung will[2]), in Beck, sondern höchstens in Maimon das problemgeschichtliche Mittelglied zwischen Kant und Fichte erblicken. Als der einzige unter den Denkern vor Fichte vertritt Maimon eine auch in systematischer Hinsicht beachtenswerte Vereinigung von konsequentem Idealismus und gleichzeitiger Betonung des Gegebenheitscharakters der Erfahrungsgegenstände. Soweit er sich allerdings von der intellektualistischen Metaphysik Leibnizens beeinflusst zeigt, versucht auch er den Gegensatz von Begriff und Anschauung durch den noch stark im Psychologischen steckenden Gedanken einer kontinuierlichen Abstufung der „Bewusstseins"grade zu ver-

[1]) Ibid. II, 320.

[2]) S. z. B. Vaihinger, Kommentar I, 486, II, 20, 22 ff. Die von Vaihinger angeführten Stellen aus späteren Schriften Fichtes behandeln das Problem zum Teil nach ganz anderen — metaphysischen — Gesichtspunkten, zum Teil polemisieren sie nur gegen Kants „induktives" Verfahren.

wischen[1]). Allein es finden sich bei ihm daneben die Ansätze zu einer streng kritischen Auffassung, die mit Fichtes späterer Ablehnung jeder psychologistischen Umdeutung wohl bestehen kann. Er geht nämlich davon aus, der Transscendentalphilosoph dürfe sich nicht, wie die Denkart des Lebens es thut, bei dem Umstande beruhigen, dass das empirisch Anschauliche sich ja dem unmittelbaren Erleben erschliesst, und er meint, der Philosoph müsse vielmehr mit dem Vorurteil vollständiger Begreiflichkeit an alles herantreten und demgemäss auch das Unmittelbare der Empfindung an diesem Ideale messen, es danach transscendental ausdrücken und veranschlagen. Rationalität ist ihm demnach transscendentale Grösse; Irrationalität das transscendentale Unendlich-Kleine oder der transscendentale Grenzbegriff; Unmöglichkeit der rationalen Erzeugung ist ein Differentiale der Erzeugung, ein Differentiale des logischen Bewusstseins, Unauflöslichkeit ein Differentiale der Auflösung[2]). Nur wenn wir die Empfindung als Differentiale fassen, wird sie für uns durch transscendentale Merkmale ausdrückbar. Nur so wehren wir den Gedanken einer absoluten Irrationalität ab und gelangen zum Verständnis der kritischen Irrationalität, d. h. der Inkommensurabilität für unser Erkennen. Um das noch besonders hervortreten zu lassen, können wir die Unauflöslichkeit unendlich herabgemindert oder aufgehoben denken in einem göttlichen Verstande und unser Verhältnis zu diesem intellectus intuitivus als unendliche Aufgabe ansehen, diese Unauflöslichkeit zu beseitigen[3]). Der Transscendentalphilosoph erblickt in dem Materialen der Empfindung nicht wie das naive Bewusstsein in sich ruhende Objekte, sondern „Ideen, worin zuletzt die Wahrnehmung aufgelöst werden muss“[4]). Die ganze Bedeutung dieser

[1]) Dass „Spontaneität“ und „Receptivität“ nicht als psychologische Unterschiede des Bewusstseinsgrades zu deuten sind, wird von Fichte ausdrücklich festgestellt, s. II, 217.

[2]) Versuch über die Transscendentalphilosophie, 27 ff, 33 ff. Über die Beziehungen auch dieser kritischen Fassung des Irrationalitätsbegriffs zur Philosophie Leibnizens, s. Windelband, Gesch. d. n. Ph. II, 154 Anm., 198 f., 338, Gesch. d. Phil. 462 Anm. 1, 472 Anm. 2.

[3]) Versuch 227, 366, 419 f., 443.

[4]) Ibid. 205. Philos. Wörterbuch 169.

Gedanken Maimons wird sich indessen erst bei der Erörterung des Transscendenzproblems genügend würdigen lassen (s. den Schluss d. nächsten Kap.) Hier sollte Maimon nur als Glied einer zu Fichte aufstrebenden Entwicklungsreihe verstanden werden, in der Kants Lehre von der Begrenzung des Erkennens durch die Sinnlichkeit in rein logischem Sinne fortgebildet wird.

Zum Schluss sei noch kurz darauf hingewiesen, dass dieselben Forscher, die Fichte schon das Verständnis der transscendentalen Methode gänzlich absprachen, ihm folgerichtig auch die vollkommene Zersetzung des materiellen Erkenntnisfaktors zutrauen mussten. „Die Vernachlässigung," sagt Riehl, „oder doch zu geringe Berücksichtigung des materiellen Faktors des Erkennens neben dem ideellen" (bei Kant) „begünstigte die spätere Ungeheuerlichkeit, den ersteren völlig zu beseitigen."[1]) Ebenso meint auch Cohen, dass bei Fichte „aus dem Ich denke ein Bewusstsein geworden" sei, „welches das Ich empfinde und nehme wahr einschliesst und zur Voraussetzung hat"[2]).

Gegenüber diesen Urteilen verweisen wir noch einmal auf das durch die beiden letzten Kapitel gewonnene Ergebnis, dass Fichte nicht nur die Zweiheit der Erkenntnisfaktoren anerkannt, sondern auch durch Fortbildung des kritischen Gedankens der Irrationalität den Dualismus von Verstand und Sinnlichkeit aus der metaphysisch-psychologistischen in die transscendentale Fragestellung verwiesen hat. — Eine gute Bestätigung unserer Auffassung dürfen wir auch noch darin erblicken, dass Hegel bei seiner Polemik gegen die abstrakte Logik Kant und Fichte grade in den wesentlichen Punkten durchaus in eine Linie stellt und von der Lehre beider Denker seinen emanatistischen Standpunkt durch eine gleich weite Kluft getrennt wissen will. Auch Fichte wird der „formale Idealismus", die „absolute Leerheit und Unbestimmtheit des Wissens", der dann die empirische Mannigfaltigkeit „fremd" und unbegreiflich gegenüberstehe, kurz die analytische Logik und die der emanatistischen Lehre schroff ent-

[1]) Philos. Kritic. I, 13, vgl. 14, 338.

[2]) Theor. d. Erf. 590 f., vgl. 587. Ähnlich urteilt Dilthey, Arch. f. G. d. Phil. II, 644.

gegengesetzte Lösung des logischen Individualitätsproblems, beständig zum Vorwurf gemacht[1]).

V. Kapitel.

Das Ding an sich und die Irrationalität des Individuellen.

Nicht eine immanente, sachliche, sondern eine mehr durch historische Thatsachen aufgezwungene Notwendigkeit macht es erforderlich, die Stellungnahme von Fichtes Idealismus gegenüber der Lehre vom Ding an sich einer Prüfung zu unterziehen. Eine für die Geschichte der kritischen Philosophie bedeutsam gewordene „Problemverschlingung" hat nämlich die Lehren von der Zufälligkeit und vom Ding an sich derart mit einander verbunden, dass auch bei einer Klarstellung des in der Wissenschaftslehre auftretenden Irrationalitätsgedankens von dieser Verflechtung nicht abgesehen werden kann. Da die Zufälligkeit sowohl den Abstand von der Idee als die Nichterfassbarkeit durch das Formale bedeutet, so kann auch das Ding an sich dementsprechend in der Vermischung sowohl mit der Idee als mit der Unbegreiflichkeit aus dem Formalen auftreten.

Die letztere Möglichkeit ist mehr für die Kantianer, die Verquickung des Ding-an-sich-Begriffs mit der Idee dagegen mehr für Kant selbst charakteristisch gewesen. Aus der Reflexion auf die Begrenzung unseres Erkennens erwuchs ihm eines der theoretischen Motive, die in ihrem Zusammenwirken mit anderen, praktischen die Lehre vom Ding an sich verschuldet haben. Kant hat es doch nicht überall vermocht, die Dinge konsequent Kopernikanisch um das Erkennen zu drehen und den Unterschied einer begrenzten und einer unbegrenzten Vernunft nur als solchen zu fassen. Unser beschränktes Erkennen galt ihm vielmehr zugleich als Beschränkung durch eine transscen-

[1]) Vgl. die meisten der im „ersten Teil" angeführten Stellen und besonders WW I, 118 ff., 128 ff., 209—272.

dente Macht und auf die Erscheinungswelt: die Idee eines uneingeschränkten Erkennens zugleich als die Befreiung aus der Erscheinungswelt und als Erfassen des transscendenten Seins selbst. Die schon in den Anfängen der Spekulation massgebende Grundanschauung der Zweiweltentheorie, nach der den verschiedenen Graden des Erkennens verschiedene Arten der Wirklichkeit entsprechen[1]), bricht hier noch einmal durch. Rückhaltlos hatte sie noch in der Inauguralschrift geherrscht: durch die Sinnlichkeit wird die phänomenale, durch den Verstand die intelligible Welt erfasst. In der Kritik der reinen Vernunft ist dieser Standpunkt verlassen; das „Ding" an sich wird sinnlos, da die „Gegenständlichkeit" in einer synthetischen Funktion des Verstandes bestehen soll. Aber die Zweiweltentheorie hat sich dennoch eingeschlichen. Nur dass hier Erscheinung und Ding an sich nicht den beiden Erkenntnisarten der Sinnlichkeit und des Verstandes, sondern denen des an die Sinnlichkeit gebundenen und des ohne Sinnlichkeit anschauenden Verstandes zugeordnet werden. Das Ding an sich geht nicht mehr aus der Hypostasierung der eine blos immanente Geltung beanspruchenden, als leer und inhaltslos erkannten Verstandesformen hervor, — also nicht ein einfacher Rückfall in den Standpunkt von 1770 findet statt — sondern es wird als Gegenstand eines von der Sinnlichkeit wie den hohlen Verstandesformen gleichmässig emancipierten Erkennens gedacht[2]). Wenn also das Noumenon nur als Folie, als „Grenzbegriff"[3]), als die „unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge"[4]), oder als Problem[5]) gelten soll, so wird zwar dadurch der Gedanke der „Idee" in die richtige kritische Beleuchtung gerückt, aber unangetastet bleibt hierbei der Grundsatz einer Korrespondenz von Erkenntnis und Gegenstand,

[1]) Vgl. ob. S. 27 f.

[2]) Um die Verwirrung voll zu machen, treibt allerdings zuweilen auch die alte Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Verstand ihr Unwesen, s. z. B. W W III. 129, IV, 35.

[3]) III, 221.

[4]) Ibid. 241.

[5]) Ibid. 221, 235 V, 415.

die Auffassung, dass der unsinnlichen Erkenntnis ein übersinnliches Objekt, einem zwar problematischen anschauenden Verstande ein ebenso problematischer intelligibler Gegenstand entspreche; dass das vollkommene Erzeugen und Durchschauen des Inhaltlichen demnach als ein Erkennen der Dinge an sich gedeutet werden müsse[1]). Derselbe Antagonismus kritischer und dogmatischer Gedankengänge zieht sich durch die ganze Dialektik hindurch. Es wird der Sache nach stets folgender Satz aufgestellt: wenn es einen anschauenden Verstand — dieser ist aber nur Problem, Aufgabe u. s. w. — gäbe, so würden durch ihn Dinge an sich erkannt werden. In diesem hypothetischen Urteile wird aber nach einer bekannten Lehre der Logik von den beiden problematischen Hypothesen das Verhältnis einer notwendigen Folge ausgesagt. Dass Dinge an sich einem anschauenden Verstande entsprechen, wird nicht problematisch, sondern apodiktisch behauptet. Das Ding an sich mag zuweilen als problematisch erscheinen, die Zweiweltentheorie nie. Nur diese Eigentümlichkeit Kants, die ihn an die gedachte Aufhebung der Zufälligkeit zugleich den Gedanken der transscendenten Realität knüpfen lässt, sollte von uns hier festgestellt werden[2]). Man kann

[1]) Hieran wird durch die zweite Auflage, etwa durch die Unterscheidung des Noumenon in positiver und in negativer Bedeutung, nicht das Mindeste geändert. Ganz abgesehen davon, wie es überhaupt mit dem Unterschiede von „nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung“ und „Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung“ steht, (s. darüber Volkelt, Kants Erkenntnistheorie 112. vgl. 110), ist soviel gewiss, dass auch vom Noumenon in negativer Bedeutung der Gedanke jener Korrespondenz nicht ferngehalten wird: ein Verstand, für den ein Noumenon „gehörte“, soll zwar ein „Problema“ sein, aber dass es für einen solchen problematischen Verstand gehört, ist nicht ein Problem, s. III, 222, vgl. V, 421 2: „. . . korrespondierende intellektuelle Anschauung“. Auch sonst herrscht überall die Vorstellung, dass der an die sinnliche Anschauung gebundene Verstand die Dinge erkennt, wie sie erscheinen, dagegen der ohne Sinnlichkeit anschauende, wie sie an sich selbst sind, s. z. B. III, 77, 123, 129, 130 f., 351 ff., 388 ff., vgl. 466.

[2]) Cohen, der den Beziehungen zwischen Zufälligkeit, Idee und Ding an sich sehr genau nachgegangen ist — s. bes. Theor. d. Erf. 502 ff., 505 ff., 507 ff., 512, 518 f., Begr. d. Ethik 18—116, Begr. d. Ästhetik 118 — glaubt das Ding an sich, ohne von Kants eigener Ansicht abzuweichen, restlos in kritische Probleme auflösen zu können. Obgleich nun die „Äquipollenz der folgenden Begriffe . . .: des Ding

sie vielleicht am besten so formulieren: während Kant einerseits die Sinnlosigkeit des „transscendenten Wahrheitsbegriffs" eingesehen hat[1]), vermag er sich andrerseits doch inkonsequenter Weise die ideale Erkenntnis eines intuitiven Verstandes nicht ohne diese Voraussetzung zu denken.

Unbeirrt durch das Schwanken des Kantischen Buchstabens gehorcht Fichte folgerichtig dem Kantischen Geist. In der Beschränkung unserer Vernunft, die auch er zugesteht, glaubt er nicht eine Begrenzung durch ein Ding an sich, sondern eine Begrenzung nur in dem Sinne erblicken zu dürfen, dass ihr die Idee eines unbegrenzten Erkennens gegenübergestellt werden kann. Dem Dogmatismus setzt er seine Einweltentheorie entgegen[2]). Dass er mit der Idee nicht das Ding an sich vermengt, in ihr nur eine gedachte Art des Erkennens und weiter nichts erblickt hat, dieses Abweichen vom Buchstaben der „Kritik der reinen Vernunft" ist kein Abfall vom Kriticismus.

Das werden auch wenige behaupten wollen. Schwieriger steht es jedoch mit Fichtes Ablehnung auch des zweiten Falles einer Vermengung von Ding an sich und Irrationalität, also mit seiner Ablehnung auch des Versuches, das Ding an sich durch eine Reflexion auf die Unableitbarkeit des Individuellen aus dem Allgemeinen zu rechtfertigen. Dem konsequenten Idealismus wird ja nur dann Genüge gethan, wenn die Gesamtheit des Individuellen als ein Vorstellen des Ich gefasst, die Korrelativität von Objekt und Subjekt streng gewahrt wird. Darin spricht sich lediglich das Princip des Idealismus aus, dass der letzte philosophische Abstraktionsbegriff „Ich" oder „Wissen" lautet (vgl. ob., S. 85 und 107), dass alles für das Ich, ein Ichhaftes ist, unter dem Allgemeinbegriff Ichheit steht. Hier gilt es nun eben zu entscheiden, ob man mit dieser Zer-

an sich, des Unbedingten, der Idee, des Grenzbegriffs, der systematischen Einheit" (Theor. d. Erf. 512) unbedingt — auch als Kants eigene Meinung — zuzugeben ist, so wird dadurch trotzdem der für Kants Denken so wichtige Grundzug der Zweiweltentheorie nicht in Frage gestellt.

[1]) S. darüber Windelband. Gesch. d. n. Phil., II. 79 f., Präludien, 125 f.

[2]) S. die vorzügliche Ablehnung der bei Kant in dem Begriff der intellektuellen Anschauung steckenden Zweiweltentheorie I, 471 f.

störung des Ding-an-sich-Begriffes gleichzeitig dem absoluten Rationalismus Thür und Thor öffnet. Wird etwa mit dem idealistischen Satz: alles ist für das Ich — zugleich behauptet, dass alles im Ich enthalten sei, mit restloser Begreiflichkeit das Besondere aus einem absoluten Ich herausgeholt werden könne? Wer das meint, steckt selbst noch tief in der Verwechslung von formalem Ich und Idee. Wer sich aber von diesem Irrtum befreit hat, wie später Fichte, sieht ein, dass der konsequente Idealismus nicht zum absoluten, alles Empirische zersetzenden Rationalismus führt, sondern dass innerhalb auch des konsequenten Idealismus der kritisch antirationalistische Grundsatz zu Recht besteht, in der nur erfahrbaren und erlebbaren Wirklichkeit einen Gegensatz zwar nicht zum Ich, wohl aber zum formalen Ich anzuerkennen. Von Fichte zu verlangen, er solle Idealist nur hinsichtlich der Formen sein, ist ganz ungerechtfertigt. Denn nicht die Immanenz oder den Idealismus, sondern den transscendentalen Rationalismus gilt es auf die Formen einzuschränken. Nicht der Macht des Bewusstseins, sondern der Macht des rationalen Bewusstseins ist das Empirische entzogen. Man muss sich nämlich davor hüten, für das Princip des Idealismus oder der Immanenz die formale begreifliche Ichheit, die Wissensform in ihrer Abstraktheit, unvermerkt einzusetzen. Auch der einzelne Inhalt unserer Vorstellungen ist nur idealistisch aufzufassen, denn er ist weiter nichts als ein Fall empirischer Verwirklichung des „Wissens", also nur ein Stück Wissen. Allerdings steckt in ihm mehr als in der begreiflichen Wissensform, die sich in ihm blos verwirklicht: aber dies mehr ist nur seine empirische Besonderheit, seine Eigentümlichkeit, individuell und deshalb unableitbar zu sein, nicht irgend etwas Transscendentes. Man weiss wohl, worauf sich der transscendente Realismus gern berufen möchte: auf die Unbeherrschbarkeit und starre Undurchdringlichkeit des Empirischen, auf seine alles Formale fesselnde Bestimmtheit. Aber was berechtigt ihn, diese für unser Erklären unüberwindliche Härte, diese logische Thatsache als eine darunter verborgene Zähigkeit des Dinges an sich zu deuten? Gelangt er etwa durch seine transscendentale Untersuchung zu diesem Ergebnis? Gewiss nicht; denn

diese lehrt ihn nur einen materialen von einem formalen Erkenntnisfaktor scheiden. Der Transscendentalphilosoph sieht sich vergebens in dem ganzen Umkreise des vom kritischen Standpunkt aus Möglichen um, das Ding an sich ist und bleibt ihm unverständlich. Mit „Gegenständlichkeit" kann es nichts zu thun haben, denn die ist eine Funktion des Verstandes; mit dem Geheimnis der individuellen „Wirklichkeit" auch nichts, denn die ist lediglich eine logische Thatsache. Wird dennoch die Annahme des Dinges an sich auf den Unterschied von Form und Inhalt gestützt, so ist klar, dass hier einfach eine Umdeutung der „Zufälligkeit" in die Transscendenz vorliegt, ein kritisch nicht gerechtfertigter Versuch, die begriffliche Unableitbarkeit und Unabhängigkeit vom Formalen des Ich in eine Jenseitigkeit gegenüber dem Ich überhaupt, eine logische Eigentümlichkeit also in das Hineinragen einer transscendenten Realität, zu verwandeln. Statt der Vermengung von Idealismus und Dogmatismus muss es darum bei dem mit einem kritisch-antirationalistischen Element verbundenen konsequenten Idealismus bleiben: alles ist nur idealistisch zu deuten, denn das Allgemeine ist Bewusstseinsform, das Besondere Bewusstseinsmaterie; allerdings lässt sich diese idealistische Materie aus dieser idealistischen Form nicht ableiten. Aber soviel bleibt dabei gewiss: materialer und formaler Bestandteil stehen nicht in dem Verhältnis von Ding an sich und „Bewusstsein", sondern in dem rein immanenten zweier „Bewusstseins"faktoren zu einander[1]).

Fichte hat nun das Verdienst, die Erkenntnis der Irrationalität beibehalten und sie zugleich aus der Verschlingung mit dem Ding an sich gelöst zu haben. Er hat eingesehen, dass die transscendentallogische Be-

[1]) Über den Zusammenhang von Irrationalität und Ding an sich bei Kant, s. Windelband, Gesch. d. n. Philos., II. 337 und die eingehenden Ausführungen Riehls im ersten Band des „philosophischen Kriticismus"; s. bes. 381 ff., 389 ff., 428 ff., 431 ff., 446 f. Obgleich nach unseren obigen Auseinandersetzungen keineswegs zugegeben werden kann, dass Kant in der Sache mit dem transscendenten Realismus recht hat, so liefert Riehls „realistische" Auffassung dennoch nicht nur zum Verständnis von Kants sonst meist zu wenig beachtetem logischem Zufallsbegriff, sondern schon allein wegen der starken Betonung der Irrationalität des individuellen Denkinhaltes auch zur systematischen Erkenntnistheorie wertvolle Beiträge.

deutung des Unterschiedes von Form und Inhalt nicht zu einem Auseinanderreissen des Erkennens in eine idealistisch und eine dogmatisch erklärbare Hälfte berechtige. Er hat aber ausserdem die Theorieen vom „Stoff", wie sie ihm bei den Kantianern entgegentraten, nicht nur abgelehnt, sondern gleichzeitig die Ursache für den Hang zum Dogmatismus in der Verquickung mit dem Irrationalitätsgedanken nachzuweisen verstanden. In das Faktum der jede Reflexion fesselnden, auch für die idealistische Erklärung harten „Wirklichkeit", des unmittelbaren oder „ursprünglichen Gefühls", in dem sich „meine Beschränktheit in ihrer Bestimmtheit" offenbart, flüchtet sich nach seiner richtigen Ansicht der Dogmatismus der Kantianer[1]).

Erst durch Berücksichtigung dieser Zusammenhänge mit dem Transscendenzproblem wird der Gedankengang der öfter erwähnten wichtigen Stelle in der „zweiten Einleitung", an der Fichte seine Ansicht von der Grenze der rationalen Erkenntnis entwickelt, vollständig aufgehellt. Zunächst wird dort festgestellt, dass das „blos Empirische unserer Erkenntnis" jedenfalls nicht als Affektion durch ein Ding an sich gedeutet werden darf. Vielmehr ist, wie sodann gezeigt wird, der Schein einer transscendenten Verursachung durch Erweckung des richtigen Verständnisses der „Receptivität", nämlich durch den Hinweis auf die Irrationalität, zu erklären und damit zu zerstören (vgl. ob. S. 112f.)[2]). Eine doppelte Aufgabe hat also dieser Hinweis zu erfüllen: er schützt auf der einen Seite vor dem Dogmatismus, er warnt auf der anderen vor dem intellektualistischen Übersehen der Selbständigkeit des Empirischen. Schon durch eine markante Formulierung hat Fichte seine eigene Meinung gegen diese beiden gleich falschen Theorieen der Schüler Kants abgehoben: „dieses ursprüngliche Gefühl vergessen"

[1]) I, 488 ff., vgl. auch 443 und IV. 100 f.

[2]) I. 490. In der Frage, ob Fichte berechtigt war, Kant den Glauben an eine Affektion durch das Ding an sich abzusprechen, muss man sich durchaus Vaihingers Darstellung (Kommentar II, 45 ff.) anschliessen (vgl. Erdmann, Spekulation I, 500, Volkelt, Kants Erkenntnistheorie 156); daraus folgt aber nicht, dass Fichte in der Sache unrecht hat und den Fehler begeht, „einen Gedanken anzufangen und ihn in der Mitte abzubrechen" (Komm. II, 49), wenn er eine für das Begreifen unerreichbare Bestimmtheit des Empirischen behauptet und doch die Affektion durch ein Ding an sich leugnet.

der bodenlose Idealismus Becks, „dieses ursprüngliche Gefühl aus der Wirksamkeit eines Etwas weiter erklären zu wollen“ — der Dogmatismus der Kantianer[1]). Von diesen beiden „Klippen“ hält sich die Wissenschaftslehre gleich fern. So wird die ganze nachkantische Entwicklung bis Fichte, soweit sie für dieses Problem in Betracht kommt, hier in knappster und glücklichster Fassung zusammengestellt: 1. der unkritisch antirationalistische Dogmatismus [der frühere Reinhold und die Kantianer], 2. der unkritisch rationalistische Idealismus [Beck[2]) und Reinhold in den „vermischten Schriften“], 3. der kritisch antirationalistische Idealismus [Fichte][3]).

Da Fichte in der Hervorhebung des undeducierbaren Erkenntnisfaktors nicht so originell ist wie auf anderen Gebieten, so lässt sich sein kritischer Antirationalismus ganz nur innerhalb einer Geschichte des Irrationalitätsgedankens verstehen. Am meisten Beachtung hat die Entwicklung dieses Problems zweifellos bei Windelband erfahren; hier finden wir seine Verzweigung nach zwei Hauptrichtungen hin verfolgt: wie nämlich einerseits die Irrationalität von den kritischen Antirationalisten und absoluten Rationalisten als Schranke des Begreifens anerkannt, andrerseits von den dogmatischen Irrationalisten, besonders von Schelling, zur Behauptung einer übervernünftigen oder unvernünftigen Weltpotenz umgedeutet wird[4]). Windelband hat ferner auch gesehen, dass Fichte in dieser Bewegung mitten inne steht und ihm

[1]) I, 490.

[2]) Während Fichte an die Stelle des Dinges an sich die Unmittelbarkeit und Irrationalität der Empfindung setzt und so den Glauben an die Begründung durch das Transscendente verständlich macht, hat Beck durch die Vermischung von Sinnlichkeit und Verstand sogar das Problem unkenntlich gemacht. Diesen Vorwurf macht ihm ganz im Sinne Fichtes Schelling in der ob. S. 118 Anm. 3, genannten Schrift (WW I, 432 f.).

[3]) Zu dieser Kategorie würde ausserdem Maimon gehören. Zur Ergänzung unserer früheren Andeutungen ist nämlich noch hinzuzufügen, dass auch für ihn grade die Ersetzung des Ding-an-sich-Begriffes durch die Irrationalität charakteristisch ist. Die „Gegebenheit“ darf nur als Unkonstruierbarkeit, nicht als Transscendenz gedeutet werden. S. bes. Versuch 161, 201 ff. 377, 384, 419, Philos. Wörterbuch 161 f., Kategorien 203 ff., Logik 337 ff., Krit. Unt. 65, 191.

[4]) Gesch. d. n. Phil. II, 337 ff., in dem Paragraphen „Der Irrationalismus“. Vgl. 153 ff., 198 ff., 322 f., Gesch. d. Philos. 462, 472.

ein hervorragender Platz in ihr eingeräumt werden muss. Er bemerkt darum zu Fichtes Lehre, dass die Besonderheit der einzelnen Empfindung durch eine „grundlose" Handlung des Ich produciert werde: „Alle Versuche des Rationalismus, aus dem Wesen des Bewusstseins, aus seinen Formen und Gesetzen auch den Inhalt des Denkens herauszuklauben, werden hier an einer noch viel tieferen Wurzel abgeschnitten als bei Kant"[1]. Damit ist schon für die Anfänge von Fichtes Denken ein antirationalistisches Element festgestellt. Es muss aber andrerseits durchaus zugegeben werden, dass dieser Grenzbegriff recht ungeeignet zur Kennzeichnung der Irrationalität ist, da er, als schöpferische That der überindividuellen Vernunft gefasst, in gewissem Sinne den Rationalismus grade vollkommen abschliesst[2]. Aus unseren Ausführungen hat sich jedoch ergeben, dass Fichte allmählich zu der Aufstellung eines kritisch schärferen, nicht mehr missverständlichen Grenzbegriffes fortgeschritten ist. In dieser neuen Lösung des Individualitätsproblems liegt es denn auch begründet, dass er — zumal in der Zeit von 1798 bis 1801 — die Eigentümlichkeit der Vernunftproduktivität gar nicht mehr wie früher mit den inhaltlichen Elementen in Zusammenhang brachte, sondern sie ausschliesslich auf die reinen Formen übertrug, das Empirische dagegen grade als Passivität betrachtete (s. Abschn. 2). Aus alledem dürfte hervorgehen, dass auch Windelbands Einordnung Fichtes in die Entwicklung des nachkantischen Denkens, seine Behauptung, die Wissenschaftslehre sei durch Beseitigung des irrationalen Faktors bereits vom Kriticismus abgeschwenkt, dann nicht mehr als zutreffend angesehen werden darf, wenn man den Umschwung von 1797 gebührend berücksichtigt. Nach Windelbands Ansicht giebt nämlich nur der Rationalismus Kants die Thatsache der Irrationalität unumwunden zu. Darauf beruhe der „tiefste Sinn der Lehre vom Ding an sich". Mit der Zertrümmerung dieses Begriffs aber, also schon bei Fichte, falle auch die damit verbundene „kritische Restriktion" fort[3]. Allein diese Restriktion,

[1]) Ibid. 214, vgl. 338 und 213ff., 322/3, Gesch. d. Philos. 502.
[2]) Gesch. d. n. Phil. 338.
[3]) Ibid. 337, 219.

so können wir nunmehr entgegnen, wird auch von Fichte gemacht, nur dass er dabei die falsche und unverständliche Umdeutung in die Transscendenz vermeidet. Die Ablehnung des Dinges an sich bedingt eben nicht, wie Windelband meint, die Annahme einer „absoluten Welterkenntnis, weil wir die Welt bis auf den letzten Rest aus dem Ich erzeugen“ [1]).

Die von Windelband unternommene Darstellung bedarf somit einer Berichtigung und Ergänzung, und zwar durch den Hinweis auf die Thatsache, dass nicht nur Kant (und Maimon), sondern auch Fichte als kritischer Antirationalist im strengsten Sinne anzusehen ist. Erst dadurch wird eine ganz richtige Einstellung Fichtes in die Entwicklung des Irrationalitätsproblems möglich sein. Die ganze Gruppe der von Kant zu Fichte führenden und für die Klärung transscendentalphilosophischer Probleme immerhin beachtenswerten Spekulationen lässt sich nämlich, soweit sie sich auf theoretischem Gebiet bewegen, am besten übersichtlich anordnen und nach streng kritischen Massstäben messen, wenn man sie um die Irrationalität als den Schwingungsmittelpunkt der Probleme einheitlich gruppiert. Dann würde die auf doppelte Weise mögliche Verschlingung der Lehre vom Ding an sich mit dem Irrationalitätsgedanken als die eigentlich treibende Kraft all dieser Systeme sich aufdecken lassen. So liessen sich z. B. Reinholds Theorieen vom Noumenon und vom Ding an sich in der Weise verstehen, dass hier die Verschlingung der Transscendenz mit dem Begriff der Idee bereits ganz fallen gelassen, dagegen die mit der Unbegreiflichkeit aus dem Formalen noch zäh festgehalten wird; während im letzteren Punkte die Verknüpfung sich grade umgekehrt bei Beck wirksam zeigt, der mit der Beseitigung des Dinges an sich auch die Irrationalität rationalistisch aufhebt [2]). Die rein problemgeschichtlich, wie auch — wegen ihres Einflusses auf Fichte [3]) und die Anfänge Schellings — entwicklungs-

[1]) Ibid. 219 f. Hier wird zugleich das aprioristische „Erzeugen“ als „allgemeines Kriterium der Kantischen Erkenntnistheorie“ anerkannt und auf die Parallele mit der Mathematik hingewiesen.

[2]) Elementarphilosophie und Standpunktslehre, die beiden „Klippen“, vor denen Fichte warnt!

[3]) Vgl. ob. S. 115, Anm. 3.

geschichtlich bedeutsamste Erscheinung würde in diesem Zusammenhang Maimon darstellen, dessen ganze Lehre sich genau aus Kants transscendentallogischem Zufallsbegriff heraus entwickelt. Von Kant und Maimon führen endlich mehrere für die Geschichte des Irrationalitätsproblems wichtige Verbindungslinien ausser zu Fichte auch zu Schelling und Hegel. —

Die Ablehnung des Ding-an-sich-Begriffes hat sich somit nicht nur in ihrer Verträglichkeit mit der Lehre von der Irrationalität des Empirischen erwiesen, sondern es hat sich sogar gezeigt, dass erst innerhalb der konsequenten Immanenzlehre der logische Zufallsbegriff in völliger Reinheit gedacht werden kann. Die Irrationalität lässt sich entweder rein dogmatisch als unbegreifliches Hervorgehen des Einzeldinges aus der Totalität des Seins, oder rein idealistisch als Unableitbarkeit der individuellen Ichkoncentration aus dem allgemeinen Ich, aber niemals synkretistisch fassen. Wir müssen deshalb neben der einheitlichen systematischen Konstruktion und der vom psychologistischen Nebensinn unbeirrten Herausarbeitung der transscendentalen Begriffswelt die radikale Ausmerzung des transscendenten Asyls der Irrationalität als dritten principiellen Fortschritt über Kant hinaus anerkennen und den Höhepunkt der transscendentalen Methode in einer Lehre erblicken, für die es in theoretischer Hinsicht nur Ichkoncentrationen, nur eine Bewusstseins-, Wissens- oder Erkenntniswirklichkeit giebt, aus der analytisch (wenn auch mit hinzutretender systematischer Anordnung) die transscendentalen Begriffe — der „Wissenschafts"lehre — gebildet werden. Indem unsere Auffassung grade diesen gewaltigen und nicht metaphysischen Schritt über Kant hinaus ganz zu würdigen vermag und ihm entscheidende Bedeutung beizulegen zwingt, stellt die hier unternommene Verfolgung nur des einen isolierten Problems dennoch den Verlauf des Irrationalitätsgedankens zugleich in die lebendige Gesamtentwicklung der Philosophie und wehrt schon dadurch den Verdacht künstlicher und einseitiger Beleuchtung ab.

2. Abschnitt.

Die Steigerung des Antirationalismus 1798–1801.

Die den Umschwung von 1797 begründende stärkere Berücksichtigung der materialen Erkenntniselemente ordnete sich insofern noch vollständig der früheren Lehre unter, als dem apriori unableitbaren Reste, den Empfindungen, im Gesamtgefüge des Vernunftsystems immerhin eine nur bescheidene Rolle angewiesen wurde. Es sollte lediglich die Grenze gegen die gewöhnliche, ausserhalb philosophischer Deducierbarkeit liegende Erfahrung abgesteckt, dem rein Empirischen sein Recht gesichert werden. Die darauf folgenden Jahre dagegen zeigen das deutliche Bestreben, die für jede rationale Erkenntnis gleichmässig gebotene Unantastbarkeit der reinen und blossen Erfahrung in ihrer Bedeutung für die ganze Philosophie immer mächtiger hervortreten zu lassen. Wir haben hier nicht nur eine Ergänzung des früheren Entwurfes mit seiner Richtung auf umfassende Systematik, sondern auch der Schwerpunkt der transscendentalen Wertung verschiebt sich von den allgemeinen Vernunftformen auf die Unmittelbarkeit der Empfindungen. Das 1797 Erworbene wird nicht nur zum sicheren Besitz, der wieder hervorgeholt werden kann, sondern es steigt in den nächsten Jahren zum Lieblingsgut empor, hinter dem alles andere zurücktritt. Die scharfe kritische Sonderung des Formalen vom Materialen, die für das Jahr 1797 nachgewiesen werden konnte, und die von hier aus auf die Fassung auch der letzten Erkenntnisprinzipien ausstrahlende Wirkung musste sich allerdings erst einmal durchgesetzt haben, wenn diese weitere Umkippung überhaupt möglich werden sollte. Aber nachdem nun einmal die glückliche Vorbedingung gegeben war, bedeutet die stärkere Betonung des Empirischen und Individuellen doch wieder eine neue Epoche. Die äusseren Erlebnisse im Atheismusstreit sind dabei nicht gleichgültig gewesen. Die Verachtung gegen seine vornehmlich der Aufklärungsphilosophie angehörenden Ankläger riss den leidenschaftlichen Denker zu einem ganz persönlichen erbitterten Hass gegen alles hin, was irgendwie nach rationalistischer Metaphysik klang. Wir werden den eigentümlichen Vorgang kennen lernen, dass moral- und religions-

philosophische Ansichten in die Ausbildung des erkenntnistheoretischen Empirismus und Individualismus hineinragen.

Man sollte nun glauben, dass bei der damit verbundenen grösseren Verwicklung und feineren Verästelung der antirationalistischen Hauptlinien die einzelnen Teilprobleme sich nicht mit derselben Energie hätten geltend machen können. Dies trifft jedoch weder für die Probleme der praktischen Philosophie, noch für die transscendentale Lehre von der Unmittelbarkeit des Empfindungsgehaltes zu. In der starken und auffällig hervortretenden Weiterbildung, welche in so veränderter Umgebung die Theorie von der Ursprünglichkeit des „Gefühls" jetzt erfährt, dürfen wir eine neue und unmittelbar aus der lebendigen Entwicklung von Fichtes Denken selbst geschöpfte Bestätigung unserer Ansicht erblicken, dass wir es bei dem für das Jahr 1797 festgestellten Umschwung nicht mit einer flüchtigen Übergangsstufe zu thun hatten, sondern mit einem wichtigen Wendepunkt im Denken des Philosophen. Und andrerseits ist ja das Verständnis auch nur der Möglichkeit solcher empiristischer Fortbildungen und ihrer Verträglichkeit mit den Grundprincipien der Wissenschaftslehre für jeden von vornherein ausgeschlossen, der nicht den Umschwung von 1797 als spekulatives Bindeglied in Rücksicht zieht. Für uns dagegen kann der stark ausgeprägte Empirismus dieser Jahre nichts Überraschendes und Unvermitteltes mehr haben; wir verstehen in ihm vielmehr die vorwärtsdrängende Gewalt tief angelegter Denkantriebe.

I. Kapitel.

Der transscendentale Empirismus und Positivismus.

Die eben erwähnte Fehde gegen die Popularphilosophie wurde für Fichtes spätere Entwicklung dadurch von vorbildlicher Bedeutung, dass in der Zeit nach 1800 der Empirismus und Antirationalismus, soweit er überhaupt vorkommt, gewöhnlich von Auseinandersetzungen mit der Aufklärungsphilosophie begleitet wird. Besonders aber hat sie den Schriften von 1798 bis 1801 ein eigentümliches Gepräge verliehen. Von jetzt an galt es nämlich, das für

die Erklärung Unzugängliche nicht mehr wie in der „zweiten Einleitung" gegen den „bodenlosen Idealismus", wie ihn Beck und der auf Abwege geratene Reinhold[1]) vertrat, zu verteidigen, sondern gegen den Rationalismus des Wolffischen Systems. Gegen einen so nahestehenden Denker wie Beck konnte die Wissenschaftslehre ihre Behauptungen nicht anders als durch die feinsten Unterscheidungen, durch ganz scharfe begriffliche Entwicklungen rechtfertigen. Ganz anders jedoch durfte man sich den Wolffianern gegenüber verhalten, bei denen man das Verständnis des transscendentalen Idealismus gar nicht voraussetzte. Hier war es oft mehr geboten, nur die eigenen Ergebnisse von denen des Gegners eindrucksvoll abzuheben. Für unsere entwicklungsgeschichtliche Betrachtung aber wird es nun grade von hoher Wichtigkeit, dass der Empirismus schon so eindeutig als feststehendes und für den Idealismus charakteristisches Ergebnis gilt. Ausserdem sehen wir dadurch den kritischen Standpunkt wie vorher gegen den idealistisch-absoluten, so jetzt gegen den dogmatisch-absoluten Rationalismus in einen Streit sich verwickeln — und erleben so, dass die in der Theorie schon als notwendig erkannte Abgrenzung des Kriticismus nach diesen beiden Richtungen hin (vgl. S. 27 f. u. S. 68 ff.) sich auch als bewusster geschichtlicher Kampf abspielt. In der „zweiten Einleitung" richtete sich die Polemik gegen die idealistische Erzeugung der Ichmaterie aus der Verstandesform, in dem darauf folgenden Zeitabschnitt gegen die dogmatische Hypostasierung von Erkenntnisformen zu absoluten Realitäten. In beiden Fällen aber musste sich das gleiche Endergebnis herausstellen, dass nämlich infolge der polemischen Gegenüberstellung die empiristische Seite des Kriticismus kräftig zum Durchbruch gelangte. Gegen das Treiben der Tagesphilosophie sollte noch einmal die zermalmende That von Kants „transscendentaler Dialektik" heraufbeschworen werden[2]). Bei dieser Abwehr der rationalistischen Methaphysik hatte ja die kritische Philosophie schon bei ihrem Begründer die

[1]) Dieser hatte sich inzwischen durch den Einfluss Jacobis s. „Sendschreiben an J. C. Lavater und J. G. Fichte" und „Über die Paradoxien der neuesten Philosophie" — auch die empiristischer gewordene Wissenschaftslehre von 1797 ganz zu eigen gemacht.

[2]) S. Fichtes Äusserungen, z. B. V, 340 ff.

empiristische Tendenz ganz an die Oberfläche ziehen müssen, während dieselbe Richtung sonst zuweilen als etwas Selbstverständliches und als aufgehobenes Moment in dem übergeordneten Standpunkte behandelt werden konnte. Gegenüber den vermeintlichen rationalen Wissenschaften war es eben wichtig, geltend zu machen, nicht nur, dass die „Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge" eine für die formallogische Analysis unerreichbare Synthesis voraussetze, sondern auch, dass für die Wirklichkeit eines Dinges das Eingeflochtensein in den „Kontext der gesamten Erfahrung", der Zusammenhang mit einer Wahrnehmung „nach empirischen Gesetzen" unerlässlich sei[1]).

Es ist nach dem Vorangegangenen leicht einzusehen, warum für Fichte jetzt, da er sich vorwiegend gleichsam im Gedankenkreise der „transscendentalen Dialektik" bewegt, die empiristisch-irrationale Seite des Erfahrungsbegriffs ganz in den Vordergrund tritt und die in diesem ausserdem noch steckende, mehr von der „transscendentalen Analytik" verkündete Bedeutung des überindividuellen Erkenntnisgehaltes fast vollständig verdunkelt. Die dadurch hervorgerufene Wendung in seinem ganzen Denken spiegelt sich auf das Deutlichste in der Auswahl dessen wieder, was er jetzt als das Wesentliche seiner und der Kantischen Philosophie bezeichnet. Wenn in früheren Schriften der leeren „Formularphilosophie" das „reelle" Denken der Wissenschaftslehre entgegengehalten wurde, so war damit der Fortschritt Kants über die formale und die Schöpfung der transscendentalen Logik gemeint, die Kopernikanische That, dass Gegenständlichkeit eine Regel der Vorstellungsverbindung sei; die „reelle philosophische Wissenschaft" war ihm damals noch die, welche im Gegensatz zu den zwecklosen Abstraktionen des logischen Formalismus in der „Vernunft" ein Gefüge notwendiger und allgemeingiltiger Funktionen zu erblicken vermag[2]). Unter Erfahrung verstand er noch in den beiden Einleitungen das „System der von dem Gefühl der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen"[3]), also das von der überindividuellen

[1]) Kant. WW III. 410.
[2]) S. z. B. III, 1 ff.
[3]) I, 423 ff.

Funktion Erzeugte im Gegensatz zum willkürlichen Spiele der „Wahrnehmungen" (nach Kants Terminologie), das allem mannigfachen Inhalte Gemeinsame, Formale. Jetzt hingegen wird ihm für den Erfahrungsbegriff und zugleich für die Eigenart der Transscendentalphilosophie grade das Materiale, Bestimmte, Individuelle wesentlich, also das für den transscendentalen Idealismus „Zufällige".

In typischer Form zeigt sich diese Schwerpunktsverlegung besonders an dem Begriff der Realität. Die beiden im Kriticismus möglichen Bedeutungen dieses Wortes, nämlich Dignität des „Gegenständlichen" und Zufälligkeit des „Wirklichen", wurden in der Wissenschaftslehre von 1794 noch in sorgloser Beziehungslosigkeit nebeneinander gebraucht. Bald soll das Reale als Erzeugnis des Verstandes die Gesetzlichkeit bedeuten, durch die das Erkenntnismaterial „verständigt" wird; bald als Erzeugnis der Einbildungskraft ein „der Reflexion Gegebenes", den „Stoff der Vorstellung"[1]). Neben entgegengesetzten Gedankenreihen zeigen sich also schon hier die ersten Ansätze, das Problem des „Wirklichen" grade im Gegebenheitscharakter, in der absoluten Bestimmtheit zu suchen. Am besten kommt dies Bestreben in den Erörterungen über den Wahrheitsgehalt der Empfindungen zum Ausdruck. Diese sind als etwas nur Erlebbares und nicht einmal Mitteilbares zweifellos „subjektiver" Natur. Aber um ihrer „Bestimmtheit", um ihres Grade-so-Seins willen hat es dennoch Sinn, ihnen „Objektivität" zuzuschreiben[2]). Allein diese Bedeutung der Objektivität fruchtbar zu machen, daran hinderte noch die starke dialektische Strömung jener Zeit. Erst in der „zweiten Einleitung" wird wieder mehr Gewicht darauf gelegt, dass der „Realismus" des gewöhnlichen Lebens auch von der Wissenschaftslehre bestätigt werde, da ja Philosophie wie Leben bei dem Individuellen als bei einem Letzten und Unerklärbaren gleichmässig beruhen müssen[3]). In noch höherem Grade gelangt dann in der „Sittenlehre" (1798) die empirische Konkretheit als das für die Realität wesentliche Moment zur Anerkennung. Das charakteristische Merkmal einer „reellen Philosophie" wird nicht mehr wie im „Naturrecht"

[1]) Man vergleiche die beiden Stellen I, 227 u. 233.
[2]) S. I, 313 f., vgl. auch 268.
[3]) I, 490, 514.

in der Erkenntnis des überempirischen Notwendigkeitscharakters der Gegenständlichkeit gesehen, sondern darin, dass man alles Bewusstsein von einem „Wirklichen", unmittelbar Wahrgenommenen ausgehen lasse[1]).

Mit dieser klaren und einseitigen Herausbildung des Realitätsbegriffs nach der einen Richtung hin musste eine entsprechend scharfe Abgrenzung der anderen Bedeutung Hand in Hand gehen. Bedenkt man, dass die von der Einbildungskraft „hingeschaute" Realität als das Ich im Zustande der „Anschauung" gilt, so folgt schon aus dem seit 1797 bemerkbaren Bestreben, die Verschiedenheit von „Anschauung" und „Begriff" in den Vordergrund zu rücken (vgl. oben S. 117), eine entsprechend strengere Scheidung der Anschauungsrealität von der durch den Verstand erzeugten. Auf den Dualismus von Begriff und Anschauung oder Subjektivem und Objektivem[2]) wird jetzt aber zugleich die vollständige Andersartigkeit von Leben und Spekulation gegründet, so dass sich hier zwei Hauptbestrebungen der empiristischen Epoche: die Auseinanderhaltung der beiden Bedeutungen von Realität und die Trennung von Leben und Philosophie, an ihrem Kreuzungspunkt antreffen lassen[3]). Ja, noch eine letzte Steigerung in der Auseinanderreissung der beiden Bedeutungen des Seinsbegriffs ist jetzt eingetreten: Realität in dem konkreten Sinne soll gar nicht mehr der Spekulation, sondern nur der Erfahrung und dem Leben erschliessbar sein. „Ausdrücklich und ganz bestimmt durch das Nichtphilosophieren . . . entsteht uns alle Realität[4])." Bei dieser Ansicht hat es keinen Sinn mehr, wie früher von einer „reellen philosophischen Wissenschaft" zu reden, da jetzt das „reelle Denken" mit dem „gemeinen Denken" und nur mit ihm gleichgesetzt wird[5]). Die bewusste Abweisung jedes spekulativen Eingriffes in das Gebiet des materialen Wissens konnte dabei glänzend durchgeführt werden[6]). Die andere, nicht mit der

[1]) S. z. B. IV, 15, 92, 219.
[2]) Über diese Gleichsetzung vgl. ob. S. 116.
[3]) V, 343, vgl. Kap. III.
[4]) V, 342.
[5]) S. z. B. Wendungen, wie „das gemeine und reelle Bewusstsein", „das gemeine und allein reelle Denken", V. 340 ff. u. s. w.
[6]) Vgl. Kap. III.

Unmittelbarkeit des Individuellen zusammenhängende, jetzt streng geschiedene Seite des Realitätsbegriffs besteht in der formalen Bedeutung der Dinghaftigkeit, der Substantialität. In genauem Gegensatz zu der nur im Leben erfassbaren „Wirklichkeit" erscheint nunmehr das die Mannigfaltigkeit „fixierende" und die „Substanz" erzeugende Denken ausdrücklich als der erst durch den Philosophen künstlich isolierte transscendentale Abstraktionsbegriff[1]).

Es hat fast den Anschein, als ob die Unersetzlichkeit des Empirischen durch Begriffe das einzige Ziel geworden ist, dem in rein theoretischem Betracht Fichtes Untersuchung jetzt zustrebt. Da ist es nun von Wichtigkeit, einzusehen, dass nicht der transscendentale Idealismus, wie Fichte will, sondern allein die über dem Gegensatz von Idealismus und Dogmatismus stehende analytische Logik der tiefste Grund dieses immer stärker anschwellenden Empirismus sein kann. Hatte doch Kant lange vor der Erreichung des kritischen Standpunktes bereits den Beweis unternommen, dass vom Begriff nicht auf das Dasein geschlossen werden könne, die Existenz nicht ein Merkmal, ein emanatistisch herausklaubbarer Teil des Begriffs sei, die Wirklichkeit vielmehr umgekehrt der Bildung der Begriffe zu Grunde liege[2]). Diese in der analytischen Logik tief angelegten Konsequenzen dringen jetzt auch bei Fichte immer mehr durch. Man darf gradezu von dem starken Hervortreten einer nominalistischen Grundrichtung reden. „Alle blosse Möglichkeit gründet sich," so wird jetzt an zahlreichen Stellen ausgeführt, „auf die Abstraktion von der bekannten Wirklichkeit"[3]). Nur das unmittelbar Wahrgenommene, das Besondere oder Individuelle, hat Anspruch auf den Titel der „Wirklichkeit", nicht das „Überhaupt", die Allgemeinbegriffe, Abstraktionen[4]). Deshalb stellt jetzt nicht mehr die Wirklichkeit,

[1]) V, 208, 359 ff., 366 ff., vgl. IV, 20.

[2]) „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes." 1763.

[3]) IV, 219, vgl. 79: „Vermögen" nur ein „Produkt des Denkens", um daran, „da die endliche Vernunft nur diskursiv und vermittelnd denken kann", eine Wirklichkeit „anknüpfen" zu können.

[4]) „In der philosophischen Abstraktion zwar lässt sich von einem Wollen überhaupt, das eben darum unbestimmt ist, sprechen:

die aufgehört hat als determinierte Endlichkeit (vgl. ob. S. 89) zu gelten, das Negative dar, sondern grade der Begriff, und zwar als abstrakte Unwirklichkeit.

Fichte ist zuweilen geneigt, diesen im Grunde doch vorkritischen Empirismus, der höchstens ein Moment im kritischen System bedeuten darf, für den eigentlichen Kern der Transscendentalphilosophie zu halten. „Ich erkläre sonach hiermit öffentlich," heisst es im „Sonnenklaren Bericht", „dass es der innerste Geist und die Seele meiner Philosophie sei: der Mensch hat überhaupt nichts, denn die Erfahrung, und er kommt zu allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben selbst. Alles sein Denken, sei es ungebunden oder wissenschaftlich, gemein oder transscendental, geht von der Erfahrung aus und beabsichtigt hinwiederum Erfahrung"[1]). Wie er ausschliesslich gegen vorkritische Gegner sich wendet, so legt er auch auf die Übereinstimmung mit einem gleichfalls nur vorkritischen Bundesgenossen, mit Jacobi, einen übergrossen Wert. Auch dieser hatte ja entscheidende Einflüsse grade von Kants vorkritischer Leugnung der Begreiflichkeit des „Daseins" erfahren[2]). Mit besonderer Rücksicht auf ihn (vgl. darüber Kap. III) suchte Fichte in seinen „Rückerinnerungen" (1799) seinen Empirismus in voller Schärfe auszuprägen. „Die Philosophie, selbst vollendet, kann die Empfindung nicht geben, noch ersetzen"[3]). Damit nimmt er das Ergebnis der „zweiten Einleitung" wieder auf. Als Kantianer im strengen Sinne lässt er nichts für reell gelten, „das sich nicht auf eine innere oder äussere Wahrnehmung gründet"; nur durch die Wahrnehmung wird das, „was wirklich ist," erfasst[4]). Während in der „zweiten Ein-

alles wirkliche wahrnehmbare Wollen aber . . . ist notwendig ein bestimmtes Wollen, in welchem etwas gewollt wird." IV, 23, ebenso V, 364 mit Berufung auf d. „Sittenlehre" u. II, 264: „kann ich wollen, ohne etwas zu wollen?" „Jede Empfindung ist eine bestimmte. Es wird nie nur blos gesehen oder gefühlt oder gehört, sondern immer etwas Bestimmtes, die rote, grüne, blaue Farbe u. s. w." II, 206. „Es giebt nichts Sichtbares oder Fühlbares überhaupt, weil es kein Sehen oder Fühlen überhaupt giebt." II, 209/10.

[1]) II, 333, ähnlich 395.

[2]) S. Jacobi WW II, 189 ff., vgl. IV, 1. Abt., 72 und Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. IV, 234.

[3]) V, 343.

[4]) Ibid. 340, 360.

leitung" die Empfindungen noch die bescheidene Rolle des von der Erklärung übriggelassenen Restes spielten, sind sie jetzt der eigentliche Mittelpunkt der Philosophie geworden, die feste, „für alle Ewigkeit gegebene" Grundlage alles Denkens, die wir nur weiter entwickeln können, „wie sie ist"[1]); der Kern aller Wahrheit, von dem erst alle andere Wahrheit, als lediglich vermittelte, ihre Berechtigung empfangen muss, will sie nicht dem „Gebiete der Chimären und Hirngespinnste" anheimfallen.

Wir müssen uns jetzt aber auch darüber klar zu werden suchen, warum diese Verschmelzung des vorkritischen Empirismus mit der kritischen Philosophie in streng problemgeschichtlicher Hinsicht eine ganz neue und dritte Stufe in der Entwicklung der Wissenschaftslehre hervorruft. Es ist bereits bemerkt worden, dass der Umschwung von 1797 nur das Abstreifen des transscendentallogischen Emanatismus, eine klärende Grenzberichtigung zwischen Empirischem und Rationalem, einen ersten Schutz der Irrationalität überhaupt, mit sich gebracht hatte. Die Wahrheit, dass die empirische Wirklichkeit auch für die transscendentalphilosophische Spekulation als die feste Grundlage aller Begriffsbildung anzusehen ist, wurde damit zwar schon in der Tiefe begründet, aber noch nicht sozusagen an die Oberfläche herangezogen, vielmehr noch dadurch verdeckt, dass der Schwerpunkt des spekulativen Interesses ganz im systematischen Aufbau lag. Sobald nun dieser Interessenschwerpunkt sich verschob, mussten die gleichsam gebundenen Kräfte der analytischen Logik frei werden und deren innere Beziehungen zu einem empiristischen Positivismus sich enthüllen. Zu einem Positivismus, nicht nur zu einem Empirismus! Denn für den Leugner der emanatistischen Logik wird der von Hegel bekämpfte „Atomismus" auf rein logisch-theoretischem Gebiet oder der „Realismus der Endlichkeit" zu einer unvermeidlichen Konsequenz. Es giebt für ihn keine gleichsam über den Köpfen der Einzeldinge sich erhebenden überempirischen Gebilde, keine supra- und intra-individuellen Zwischensubstanzen, keine metaphysischen Interpolationsrealitäten. Nur das unmittelbar Erlebbare und in seiner

[1]) Ibid. 252, vgl. II, 335.

vollen Bestimmtheit niemals zu einem Begriffssystem Zusammenschliessbare existiert, und über ihm erheben sich allein die Gebilde der Abstraktion. Diesen gegenüber verhält sich aber die empirische Wirklichkeit nicht etwa wie ein unvollkommener Abglanz oder blosser Ausfluss niederen ontologischen Grades, sondern wie der gegebene Ausgangspunkt, wie die einzige und unverrückbare Basis.

Bis zu einer so radikalen Erkenntnistheorie hat Fichte sich besonders im „Sonnenklaren Bericht" hindurchgerungen. Die empiristischen und nominalistischen Tendenzen gipfeln hier in einem extremen Positivismus. Das Gebiet des Materialen oder der Empfindungen, die ursprügliche „Ausstattung", erscheint wie in den „Rückerinnerungen" als die feste Grundlage aller Spekulation. Das „wirkliche Reelle" ist das, was du „wirklich lebst und erlebst", die „die abfliessenden Momente deines Lebens füllende" Begebenheit, das Sichvergessen und Versunkensein in hingebender Anschauung. „Sonach wäre der gesuchte Grund deiner Urteile über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit gefunden. Das Selbstvergessen wäre Charakter der Wirklichkeit; und in jedem Zustande des Lebens wäre der Fokus, in welchen du dich selbst hineinwirfst und vergissest, und der Fokus der Wirklichkeit Eins und Ebendasselbe"[1]). Die Summe der wirklichen Empfindungen bildet die „erste Potenz" des Bewusstseins, die „Grundbestimmungen" oder das „Grundleben". Das in dieser Sphäre Liegende nennt man auch „Realität", „Thatsache des Bewusstseins" oder „Erfahrung"[2]). Es giebt zwar keine transscendente Wirklichkeit, die das Wissen abzubilden hätte, aber es giebt gegenüber den Bearbeitungsfunktionen des Denkens, den Deduktionen der Wissenschaftslehre ebensogut wie den Syllogismen der formalen Logik und demonstrierenden Metaphysik, ihnen gegenüber giebt es: „dein Einsenken des Bewussstseins in seine niedrigste Potenz." In ihm ist eine feste Grundmasse gegeben, an deren Undurchdringlichkeit jede Erklärung abprallt, „der eigentliche Fuss und die Wurzel alles anderen Lebens"; eine Grundlage, über der sich „in Rücksicht des Hinaufsteigens" die freie Reflexion ins Unbegrenzte emporheben

[1]) II, 338, vgl. 335 ff., 343 f.
[2]) Ibid. 344 f.

darf, aber zugleich eine Grenze, an der die Reflexion „in Rücksicht des Hinabsteigens" „beschränkt und befangen" ist[1]).

An Stelle der Annahme eines metaphysischen Überbaues über den Einzeldingen gilt für diesen Positivismus der Grundsatz, dass nur das der unmittelbaren Erfahrung hingeworfene, begrifflich unverbundene und unberechenbare Material Anspruch auf den Charakter der Wirklichkeit habe, und dass darüber hinaus alles nicht unmittelbar Erlebte nur als mögliche Begebenheit des eigenen Lebens, als Ergänzung stattgefundener Wahrnehmungen, zur Wirklichkeit gerechnet werden könne. „Du sagst sonach durch die Behauptung einer Begebenheit ausser deinem Leben doch nur eine Begebenheit deines eigenen Lebens aus, ein mögliches Fortfliessen und Gefülltsein dieses Lebens . . .: du supplierst und setzest hinein eine Reihe möglicher Beobachtungen zwischen die Endpunkte zweier wirklichen"[2]).

Dass sich der hier vertretene „Realismus" grade mit dem konsequenten Standpunkt der „idealistischen" Immanenz verbindet, darin besteht wieder der Fortschritt über Kant hinaus. Die Schwierigkeit, die durch das unbeugsame Festhalten an dieser Fassung des Wirklichkeitscharakters in das System der Immanenz hineingetragen wird, und die in ihm eine dem dogmatischen Dualismus von Denken und Sein vergleichbare Kluft hervorzurufen droht, wird mit grosser Schärfe erörtert. Wie sonst überall verbindet sich dabei mit der durch die historische Stellung gegenüber dem Kantianismus bedingten Ablehnung der Transscendenz die gleichzeitige völlige Würdigung der innerhalb des Idealismus sich erneuernden Zwiespältigkeit zwischen passivem Bewusstseinsmaterial und aktiven Erkenntnismitteln. Auch die sozusagen kompakte, für das Wissen undurchdringliche Realität erweist sich vor der idealistischen Besinnung zunächst als ein „System von Bestimmungen eures Bewusstseins", wenn dieses „nur eins aus der beschriebenen ersten Potenz, ein

[1]) Ibid.
[2]) Vgl. ibid. 340—343.

durchgängig bestimmtes" ist[1]). Und doch muss wiederum auch der Idealist zugeben, dass der „zweiten Potenz", in der wir uns als das Wissende in jenem Grundbewusstsein ergreifen, noch in einem höheren Grade und in einem anderen Sinne die Eigentümlichkeit des Bewusstseins zuzukommen scheint. „Es ist uns freilich sehr wohl bekannt, dass, wenn ihr über jene Bestimmungen des Bewusstseins wiederum urteilt, also ein Bewusstsein der zweiten Potenz erzeugt, auch dieses nun in diesem Zusammenhange ganz besonders als Bewusstsein, und als blosses Bewusstsein, abgehoben vom Dinge, erscheint; und euch nun jene erste Bestimmung, in Rücksicht auf dieses blosse Bewusstsein, als blosses Ding erscheint"[2]). Die unmittelbar erlebbaren Objekte, die der Denkthätigkeit ein Material der Bearbeitung liefern, sind mithin einerseits zwar Wirklichkeit, aber doch immanente Wirklichkeit, und andrerseits zwar Bewusstsein, aber doch passives, gegebenes Bewusstsein.

Die Lehre von der produktiven Einbildungskraft, als der Erzeugerin des besonderen Erkenntnisinhaltes, wird damit ganz in den Hintergrund gedrängt. Die Irrationalität des Individuellen wird nicht mehr wie früher durch die Vernunftproduktivität, sondern grade durch die Passivität charakterisiert. Umgekehrt gilt der Verstand, der früher als „blosser Behälter des durch die Einbildungskraft Hervorgebrachten", als ein „ruhendes, unthätiges Vermögen des Gemüts"[3]) angesehen wurde, jetzt grade als eine Funktion spontanen Erzeugens[4]). Das Merkmal des „Erzeugens" hat sich somit folgerichtig in die Region des reinen Ich und der blossen Vernunftformen zurückgezogen, ebenso wie ja auch der Philosoph nur den freien Akt hervorbringen kann, vermöge dessen er sich zur intellektuellen Anschauung, zum Wissen des Wissens, emporschwingt[5]).

[1]) II, 400.
[2]) Ibid. 401.
[3]) I, 233.
[4]) II, 216ff. Diese Umdrehung der Funktionen bedeutet den Höhepunkt der Annäherung an Kant, auch in der äusseren Darstellung, s. bes. II, 216ff.
[5]) „Die Philosophie kann nur Fakta erklären, keineswegs selbst welche hervorbringen, ausser dass sie sich selbst, als Thatsache, hervorbringt." V, 178.

Die geläufige Ansicht, dass Fichtes Erkenntnislehre nur Spontaneität und Produktivität kennt, ist somit als gänzlich verfehlt zurückzuweisen. Wo bei ihm der Begriff des „Thuns“ in weiterer Ausdehnung vorkommt als bei Kant, widerspricht er dennoch nicht dem Kriticismus. Vielmehr hat Fichte — was die beiden nächsten Kapitel von neuem bestätigen werden — mit Abweisung allerdings des sinnlosen Rückfalls in die transscendente Realität, in so hohem Grade wie kaum ein anderer Philosoph die „Gegebenheit“ des individuellen Bewusstseinsinhaltes anerkannt und sich zum Problem gemacht.

II. Kapitel.

Die erkenntnistheoretische Wertindividualität.

Eine noch weitere Steigerung des „Empirismus“ über das bis jetzt bei Fichte nachgewiesene Mass hinaus scheint gänzlich ausserhalb des Bereiches transscendentalphilosophischer Möglichkeit zu liegen. Allein hier erhebt sich die Frage, ob denn der Begründer der Transscendentalphilosophie selbst bis zur denkbar höchsten Stufe der Anerkennung vorgedrungen ist, die in einem kritischen System der individuellen empirischen Wirklichkeit zu teil werden kann.

Zu ihrer Beantwortung müsen wir uns noch einmal an die in der „Einleitung“ dargestellten allgemeinen Eigentümlichkeiten von Kants Wertungsmethode erinnern. Dort ergab sich uns, dass Kant zwar die unvermeidliche Gebundenheit der abstrakten Werte, also insbesondere auch der Erkenntniswerte, an empirisches Material und die Selbständigkeit oder logische Unableitbarkeit des individuellen Erkenntnisfaktors sich mit höchster Klarheit zum Bewusstsein gebracht hatte, dass aber aus der Erkenntnis dieser Unentbehrlichkeit für ihn durchaus nicht eine selbständige Wertschätzung des Aposteriorischen zu folgen brauchte (s. S. 8f). Die noch so starke Betonung der Irrationalität oder Zufälligkeit des Individuellen (die unser „erster Teil“ eingehend nachgewiesen hat), darf also nicht ohne weiteres

einer erkenntnistheoretischen Wertung gleichgesetzt werden. Vielmehr erscheint das „Materiale" der Empfindung dabei immer noch lediglich als der gleichgiltige Verwirklichungsfall kategorialer Formen, als der „blos" faktische, empirisch beschränkte Schauplatz zeitloser Werte, und es darf seiner Einmaligkeit oder Individualität in rein theoretischer Hinsicht kein Eigenwert beigelegt werden. Trotz alles Empirismus und aller Anerkennung der Irrationalität bleibt Kants Lehre erkenntnistheoretischer Wertungsuniversalismus.

Dieser Standpunkt muss ja auch unvermeidlich das Endergebnis jeder Erkenntnistheorie sein, die sich wie die Lehre Kants von vornherein ausschliesslich die Ergründung der formalen und rationalen Erkenntniswerte zum Ziel setzt[1]). Denn dann kann das Individuelle, mag es im Übrigen noch so stark berücksichtigt werden, immer nur eine negative Bewertung erfahren, als Unreines, Schranke, Irrationalität u. s. w. gefasst werden[2]). Eine Änderung kann darin erst dann erfolgen, wenn neben dieser einen Fragestellung neue, von der aprioristischen Tendenz unabhängige Ansätze erkenntnistheoretischer Forschung auftreten, die vom Individuellen ausgehen und es dadurch einer positiven Bewertung zu unterziehen im Stande sind. Durch irgend ein Interesse erkenntnistheoretischer Besinnung muss also das Individuelle aus der Stellung eines bescheidenen Grenzbegriffs in das Centrum kritischer Wertbeleuchtung gerückt werden. Das Originelle eines solchen Standpunktes würde dann darin bestehen, dass der einzelne Inhalt nicht nur als konkrete Realisation eines Abstrakten, sondern ausdrücklich in seiner Einmaligkeit und als Besonderheit einen Erkenntniswert erhält, und wir würden somit bei dieser Anschauungsweise die Anerkennung einer rein erkenntnistheoretischen „Wertindividualität" (s. ob. S. 11) antreffen müssen.

Nun ist es zwar leicht verständlich, dass in der methodologischen Besinnung auf die Struktur der empirischen Einzelwissenschaften die Aufdeckung einer Wertindividualität von

[1]) Vgl. Riehl, Philosophischer Kriticismus, I, 12 f., II. 1. Abt., 17 ff.

[2]) Noch weiter geht der emanatistisch-metaphysische Universalismus, der diese Bedeutungslosigkeit des Individuellen zu einer ontologischen Negativität steigert, s. ob. S. 89.

rein wissenschaftlicher Bedeutung gelingt, aber keineswegs, dass das Gleiche in der allgemeinen Theorie des Erkennens selbst geschieht. Vergegenwärtigen wir uns nämlich die von ihrer Komprädikabilität unabtrennliche Disparatheit der beiden früher einander gegenübergestellten Wertungsmethoden (vgl. ob. S. 12), so erkennen wir, dass durch den Gedanken der erkenntnistheoretischen Wertindividualität dem Transscendentalphilosophen zugemutet wird, bei der Bewertung eines Individuellen jede Reflexion auf ein über das unmittelbar Gegebene hinausweisendes Formales ausdrücklich auszuschalten (s. S. 11f.). Dieser Konsequenz dürfen wir uns auf keinem Wertungsgebiet, also auch nicht auf dem der theoretischen Philosophie, entziehen. Nun gilt aber grade seit Kant eine notwendige und allgemeingiltige Wertung, die sich gleichzeitig auf einen individuellen und in sich geschlossenen Inhalt richtet, als Kennzeichen nicht der theoretischen, sondern der ästhetischen Vernunft. Eine unmittelbare Wertung des Individuellen wurde darum stets nicht als Sache des erkennenden, sondern nur des ästhetischen Verhaltens betrachtet; und daraus folgte bis in die Gegenwart die so zähe Verschlingung des Gedankens der Wertindividualität mit der Eigenart grade und ausschliesslich des ästhetischen Anschauens[1]). Als Organ dieser Wertungsart galt bekanntlich das „Gefühl", und nur in der Theorie des apriorischen Gefühls durchbrach deshalb auch Kant selbst sein sonst überall angewandtes abstraktes Wertungsschema mit der Lehre, dass die Objekte des ästhetischen „Geschmacks" nicht durch ihre Übereinstimmung mit einem „Begriff", sondern in ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit Gegenstände eines allgemeingiltigen Wohlgefallens seien (vgl. ob. S. 12, Anm. 1). So enthüllten sich bei Kant auf das Deutlichste die auch sonst in der Geschichte der Philosophie beobachtbaren

[1]) Erst jetzt beginnt der Wahn zu schwinden, dass das Individuelle nur Gegenstand der Kunst und niemals Ziel eines rein wissenschaftlichen Erkennens sein dürfe. Dieser Umschwung vollzieht sich in Rickert's Untersuchungen über die Methode der Geschichtswissenschaften; hier wird in bewusstem Gegensatz gegen den uralten Platonismus oder Universalismus des Wertens (vgl. ob. S. 11, Anm. 1) das in seiner Einmaligkeit und Einzigkeit auf allgemeingiltige Werte bezogene Individuelle als wissenschaftlicher Begriff des Geschichtlichen festgestellt.

inneren Beziehungen des „Gefühls“ zur Wertindividualität.

Wo darum auch auf theoretischem Gebiet die Wertindividualität heimisch werden sollte, da musste bezeichnender Weise sogar das Erkennen unter den Gesichtspunkt gefühlsmässiger Erfassung des Wahrheitsgehalts gebracht werden; neben das ästhetische, moralische und religiöse musste das theoretische Gefühl treten und eine erkenntnistheoretische Gefühlsphilosophie sich ausbilden. Auch Fichtes erkenntnistheoretischen Individualismus werden wir deshalb mit einer Annäherung an die sogenannte Glaubensphilosophie verknüpft sehen.

Allein weder bei den Glaubensphilosophen noch bei Fichte tritt die theoretische Wertindividualität in scharfer Ausprägung auf, sondern es schieben sich der Feststellung des theoretischen Wertes zum Teil moral- und religionsphilosophische Betrachtungen unter. Zum Verständnis der gefühlsphilosophischen Strömungen innerhalb der Wissenschaftslehre müssen wir deshalb jetzt diesen Zusammenhang mit der Moralphilosophie kurz andeuten.

Wie bereits in der Einleitung (S. 19f.) bemerkt worden ist, hat Fichte die Einsicht in die Unableitbarkeit und Selbständigkeit des materialen Faktors von der theoretischen Transscendentalphilosophie ausdrücklich auf die Sittenlehre übertragen und infolgedessen die Forderung aufgestellt, dass man, um einer „formalen und leeren“ Metaphysik der Sitten zu entgehen, das Formalprincip „handle nach deinem Gewissen“ ergänzen solle durch das Materialprincip: handle nach deiner individuellen Bestimmung[1]). Nun geht allerdings an sich diese Gegenüberstellung von formaler Pflichtmässigkeit und konkretem Pflichtinhalt durchaus noch nicht über den Rahmen der abstrakten Kantischen Wertungsmethode hinaus. Allein wenn wir jetzt das Ineinandergreifen des praktischen und des theoretischen Problems der „Gegebenheit“ verfolgen, wird sich uns etwas principiell Neues in Fichtes Spekulation, ein grundsätzliches Abweichen von den Bahnen Kantischer Wertungsart herausstellen.

Fichtes ethisch-teleologische Auffassung, deren An-

[1]) S. bes. IV, 76, 166, vgl. 131, 147f., V, 209, 362, 364.

fänge sich ja bereits bei Kant vorfinden, gebietet ihm, in der Unerklärbarkeit des Empirischen die Stelle zu erblicken, an der die praktische Betrachtung einzusetzen hat[1]). Er lehrt demnach, dass die theoretisch unbegreifliche Einzelheit der uns umgebenden Welt für uns die praktische „Bedeutung" gewinne, dass sich in ihr unsere individuelle Pflicht offenbare. Die empirische Wirklichkeit erweist sich somit als „die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja sollst", als das „versinnlichte Materiale unserer Pflicht"[2]). In das unmittelbare Erfahren der individuellen sinnlichen Aussenwelt werden die überempirischen Werte unserer höheren Bestimmung hineingedeutet, und diese teleologische Anschauung erzeugt in ihrer Verbindung mit dem starken Empirismus dieser Epoche die Möglichkeit einer erkenntnistheoretischen Wertindividualität.

Dabei darf aber wohlgemerkt die in der theoretischen und praktischen Philosophie jetzt gleich starke Hervorkehrung der Unableitbarkeit des Konkreten nur als eine conditio sine qua non für den eigentlichen Individualismus des Wertens betrachtet werden. Das, worauf es für unser Problem ankommt, findet dagegen seinen eigentlichen Grund erst darin, dass das Anschauliche des individuellen Eindrucks nicht mehr, wie es bei Kant stets der Fall war, lediglich als ein seiner individuellen Eigenart nach unwesentlicher Träger eines Abstrakten allgemeingiltige Werte irgendwie blos an sich aufweisen, sondern dass es sie als abgeschlossene Individualität und um der Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit seines Inhaltes willen in sich selbst verkörpern soll. Und so sehr ferner auch eine solche Auffassungsart als mit praktischem Gehalt durchtränkt erscheint, es soll schliesslich dennoch ein rein theoretisches Verhalten daraus als Endresultat gefolgert werden. Denn wie sich bei Fichte im Allgemeinen die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft dahin zuspitzt, dass auch hinter der Anerkennung der logischen Normen das Gewissen steht[3]), so meint er jetzt sogar, dass

[1]) S. I, 490.

[2]) Wobei „Materiale" nicht einfach „Material", sondern ausdrücklich den Gegensatz zum „Formalen" bedeutet, V, 184 f., vgl. 211.

[3]) S. darüber Rickert, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Eine Säkularbetrachtung; bes. 5—18.

in jedem einzelnen empirischen Wahrnehmungs- und Erkenntnisakt unbeschadet seiner rein theoretischen Funktion ein praktischer Gefühlskern stecke. Seine Erkenntnistheorie erhält dadurch ihr individualistisches (nicht nur empiristisches) Gepräge, und sein Empirismus, für dessen Aufrechterhaltung gleichsam die ganze Wucht der praktischen Philosophie mit in die Wagschale fällt, nimmt einen supranaturalen Charakter an. Wir erleben durch dieses Einströmen praktischer Elemente die Ansätze zu einer neuen und eigentümlichen Umbildung des Erfahrungsbegriffs. Das rein Faktische oder Individuelle erfährt eine ungeheure Bereicherung, es enthält in seiner Individualität und durch sie zugleich die Verwirklichung übersinnlicher Bedeutungen. Ein Überwiegen der receptiven Erkenntniselemente tritt dadurch in viel höherem Grade ein, als es allein durch die Reflexion auf den transscendentalen Zufallsbegriff je möglich gewesen wäre. Denn das Individuelle wird dabei nicht nur — wie schon bei Kant — als der unumgängliche Verwirklichungsschauplatz, sondern in seiner einzigartigen Individualität als der eigentliche und letzte Grund des überempirischen Erkenntniswertes betrachtet.

Indem so die konkrete Wahrnehmungsthätigkeit und die unmittelbare Gefühlsäusserung immer mehr zu dem allein Gewissheit Gewährenden, zu dem Angelpunkt aller Erkenntnis gemacht werden soll, gelangt Fichte, in sachlicher Hinsicht wie nach seiner eigenen persönlichen Empfindung, allmählich zu einer Annäherung an Jacobi und den ganzen Gedankenkreis der Glaubensphilosophie. Er erkennt Jacobi nicht nur als Bundesgenossen im Kampfe gegen die demonstrierende Metaphysik an[1]), sondern folgt auch, wie noch genauer zu zeigen sein wird, im Einzelnen den Argumentationen seiner Schriften. So bedient er sich jetzt vorwiegend der Jacobischen Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Gewissheit (vgl. Kapitel III) und wählt für seinen supranaturalen Erfahrungsbegriff mit Vorliebe die Bezeichnungen, die in der Glaubensphilosophie vorherrschend waren. Insbesondere hat er in jener ent-

[1]) Vgl. Leb. II, 167, 278, Werke I, 483, 508, V, 232, 343 f.; II, 334, VIII, 32; dazu Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. VI, 120 f., 551.

scheidenden Ausführung, in der gezeigt wird, wie das Bewusstsein unserer materialen Pflicht sich in den Glauben an die Realität der Sinnenwelt verwandelt, ein Stichwort der Glaubensphilosophie („Offenbarung") ausdrücklich bestätigt. Und auch sonst merkt man an zahlreichen Stellen seinem Gebrauche der Ausdrücke „Glaube" und „Offenbarung" den beabsichtigten Hinweis auf die Lehre der Gefühlsphilosophen deutlich an[1]). Die unverkennbare sachliche Übereinstimmung mit Jacobi liegt aber darin, dass jetzt das praktische Moment nicht nur in der Gestalt eines durch abstrakte Analyse herauslösbaren Faktors auftreten, sondern dass das unmittelbare Gefühl, im einzelnen Fall und als in sich ruhendes Ganzes betrachtet, als Erkenntnisquelle gelten soll[2]).

Am deutlichsten zeigt sich dieser „supranaturale Sensualismus"[3]) und Empirismus in der Durchführung des Parallelismus von sinnlicher und übersinnlicher Erfahrung. Ohne weiteren Zusatz werden jetzt die Termini „Empfindung" und „Wahrnehmung" gebraucht, um mit ihnen das Vernehmen des Übersinnlichen, das Empfangen des Intelligiblen zu bezeichnen. Sinnliche und intellektuelle „Anschauung", „äusserer" und „innerer Sinn", sinnliches und intellektuelles „Gefühl" werden genau wie bei Hamann und Jacobi als unmittelbare Erkenntnis nebeneinander- und aller lediglich vermittelten Gewissheit gegenübergestellt[4]).

---

[1]) Vgl. besonders mit den Stellen V, 182, 185 Jacobis Briefe „über die Lehre des Spinoza", WW IV, 1. Abt., 223. Den Ausführungen dieser Schrift hat Fichte sich auch in anderen Punkten sehr genau angeschlossen, vgl. unt. Kap. III. Die Verwertung des Humeschen „belief" erfolgte übrigens bei Jacobi durch die Anregung Hamanns, wie aus einer Vergleichung des Briefwechsels beider Männer mit der Schrift Jacobis über Spinoza entnommen werden kann. Über Fichtes Gebrauch von Jacobis Terminus „Glauben" vgl. Reinholds Brief Leb. II, 244 u. „Sendschreiben an J. C. Lavater und J. G. Fichte" 79 f. Am auffälligsten hat Fichte seiner Annäherung an Jacobi im dritten, „Glaube" überschriebenen Buch der „Bestimmung des Menschen" Ausdruck gegeben, vgl. darüber J. H. Fichte, Leb. I, 172, Anm. II, 255 ein wörtliches Citat aus Jacobi WW IV, 1. Abt., 210.

[2]) S. bes. II, 263, 301 f.

[3]) Windelband, Gesch. d. Phil. 469.

[4]) V, 260, 268, 343, 347, 355 f., 360; der Parallelismus des sinnlichen und übersinnlichen Gefühls bei Jacobi z. B. WW II, 59 f. Dieser Sen-

Dabei wird diesem intelligiblen Empirismus derselbe transscendentale Ort angewiesen, wie dem danebenhergehenden gewöhnlichen. Es besteht ein genauer Parallelismus in der Gewinnung des Substanzbegriffes aus den sinnlichen und aus den übersinnlichen unmittelbaren Erlebnissen; ob sich aus Wärme- und Kälteempfindungen das feste Denkgebilde einer substantiellen, „ausser uns vorhandenen Wärme oder Kälte" verdichtet, oder ob aus intelligiblen Erlebnissen sich der Begriff einer substantiellen Gottheit niederschlägt[1]): immer sind es auf der einen Seite unmittelbare „Akte", „Begebenheiten", auf der andern Seite ein mittelbares, „an sich nicht notwendiges, nicht konkretes, sondern abstraktes" Denken[2]). Das Verhältnis von „Begriff" und „Anschauung", das für diesen ganzen Zeitabschnitt charakteristisch ist, bewährt sich so auch in der Lehre vom intelligiblen Gefühl[3]). Dieser intelligible Empirismus, d. h. die starke Wertbetonung des Empirischen als Empirischen oder in seiner principiell unsystematisierbaren Unmittelbarkeit bedeutet in rein erkenntnistheoretischer Hinsicht den weitesten, von Fichte jemals erreichten Abstand von der ursprünglichen Verabsolutierung der abstrakten Vernunftform.

Die wichtige Rolle, die jetzt dem „Gefühl" zugeschrieben wird, erscheint um so auffallender, als sie damals gradezu eine Stellungnahme in dem Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn bedeutete[4]) und weil sie sich ferner gegen Fichtes frühere wie gegen seine späteren Ansichten scharf abhebt. In der ganz auf den Begriff der Spontaneität aufgebauten Wissenschaftslehre von 1794[5]), ebenso wie in dem

---

sualismus stammt gleichfalls von Hamann, vgl. z. B. Jacobi WW I, 385, 387 mit IV, 1. Abt., 234 ff.

[1]) V, 208, 214, 263 ff. Physisches und Psychisches werden hierbei vom transscendentalen Gesichtspunkt aus wieder völlig gleichmässig behandelt; auch die „Seele" gehört zur Sinnlichkeit, als ein „zwar nicht im Raume, aber doch in der Zeit Ausgedehntes" (264).

[2]) Vgl. ibid. 366 ff.

[3]) Ibid. 208.

[4]) Mit ausdrücklichem Hinweis darauf z. B. ibid. 344; vgl. auch die Polemik gegen Eberhard, 351 ff., der Fichte wegen seiner „mystischen Gefühlstheologie" in zwei Schriften angegriffen hatte.

[5]) Mit Recht spricht Volkmann, Lehrbuch der Psychologie, 3. Aufl., II, 307 vom „schärfsten Gegensatze zu Jacobi" grade in der Lehre

späteren Rationalismus der metaphysischen Epoche konnte das Gefühl nur eine untergeordnete Stelle einnehmen[1]). Allerdings ist auch in der Zeit der grössten Annäherung an Jacobi die Übereinstimmung nicht vollständig gewesen, da das Passive der mystischen Stimmung sich nie ganz befriedigend mit dem Postulat absoluter Selbstthätigkeit vereinigen liess[2]), und sich so bereits damals jenes später in immer neuen Formen wiederkehrende Ringen zwischen dem Titanismus des Willens und der religiösen Sehnsucht nach einem Zustande in sich vollendeter Seligkeit vorbereitete. Jedenfalls stösst Fichte in dieser Zeit überall, in der theoretischen wie in der praktischen Philosophie, auf das Problem der Passivität.

Es wäre somit allerdings eine irreführende Übertreibung, die vielen Gemeinsamkeiten zwischen Fichte und der Glaubensphilosophie in eine völlige Gleichsetzung beider umzudeuten. Denn auch in rein problemgeschichtlicher Hinsicht besteht der schwerwiegende Unterschied, dass die Ergründung eines abstrakten Erkenntniswertes bei der echten Gefühlsphilosophie von vornherein und mit ursprünglicher Blindheit abgelehnt, nach Fichte dagegen neben der andern Wertungsart als mit ihr verträglich und als gleichfalls berechtigt immerhin noch geduldet werden muss. Aber trotzdem darf auch andrerseits nicht übersehen werden, dass, soweit Fichte sich wirklich in jenem glaubensphilosophischen Gedankenkreise bewegt, völlig neue, ihrer logischen Struktur nach andersartige Bestandteile dem bisherigen System sich angliedern. Es wird dadurch eine Betrachtungsart gewonnen, die nicht wie die Wissenschaftslehre von 1794 den Unterschied von Form und Inhalt des Erkennens verwischt, auch nicht wie Hegels Emanatismus ihn verwirft, sondern neben dem anerkannten Dualismus noch einen Standpunkt über ihm für möglich hält. Also nicht das für uns widerspruchsvolle Gebilde eines intuitiven Verstandes, sondern neben dem dis-

---

vom Gefühl. Anklänge an Jacobi allerdings schon 1794, s. Kuno Fischer VI, 381, 551 f.

[1]) S. bes. VII, 302 ff., IV, 493 ff.

[2]) Deshalb gelegentlich auch eine heftige Zurückweisung von Ansichten Jacobis, s. z. B. Leb. II, 278 ff.

kursiven Verstand das intuitive Erkenntnisgefühl! Nicht grade eine Verdrängung der kritischen Betrachtungsweise, sondern nur eine Vermehrung der transscendentalen Erkenntnisorgane! Dass durch Einführung dieses „genialen" Erkennens, wie man es nach dem Vorbilde der „genialen Moral" nennen könnte[1]), ganz neue Ansätze der Spekulation beginnen, hat Fichte selbst deutlich gesehen[2]). Zwar stellt der durch sie geschaffene Gedanke einer intelligiblen Individualität das Wertproblem nicht in seiner völligen Reinheit dar, weil in die Wertung des Einzelnen um seiner selbst willen eben zugleich die metaphysische Vorstellung eines übersinnlichen Grundes der Erscheinung mit hineinspielt[3]); aber nichtsdestoweniger zeugt diese Vorstellung auch noch in ihrer metaphysischen Einkleidung von der starken Beachtung, die nunmehr dem Individuellen geschenkt wird. Dass die philosophische Forschung sich mit einer grundsätzlich neuen Art des Wertens vertraut gemacht hat, zeigt sich überdies noch an andern typischen Merkmalen. Die tiefangelegte Tendenz nämlich, das in seiner einmaligen Individualität bewertete Einzelne nicht nur als isolierte Erscheinung zu verstehen, sondern es in eine Werttotalität einzugliedern (vgl. S. 13 ff.), bewahrheitet sich jetzt sofort auch an Fichte. Nach seiner Religionsphilosophie steht die wertvolle Einzelgestalt mitten in einem umfassenden Wertzusammenhang; als „bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge", als ein Resultat seiner „Lage in der gesamten Vernunftwelt". Diese ihre Glieder umspannende Gesamtindividualität wird nun wiederum bald nur als Wertgrösse gefasst, als „Ordnung", mit ausdrücklicher positivistischer Beschränkung des Seinsbegriffs auf das Empirische[4]), bald zugleich als metaphysische Realität[5]).

So gelangt Fichtes theoretische Spekulation vom transscendentallogischen Emanatismus durch den kritischen Antirationalismus und Positivismus hindurch schliesslich zu dem eigentümlichen erkenntnistheoretischen Standpunkt einer positiven Wertung des Individuellen.

[1]) Als solches wird es von Kant bekämpft, WW VI, 465 ff.
[2]) Vgl. den Schluss des nächsten Kapitels.
[3]) S. z. B. V, 210, 268, II, 301 f.
[4]) S. bes. V, 260 f.
[5]) S. bes. V, 185, 188, 211, 365, II, 283, 298 ff., 309 f.

III. Kapitel.

Philosophie und Leben.

Wie die analytische Methode der Wissenschaftslehre eine bestimmte Fassung des Irrationalitätsproblems forderte (1. Abschnitt), so wird umgekehrt die steigende Betonung des Individuellen und Konkreten (2. Abschnitt, Kapitel I u. II) eine noch weitere Klärung und vielleicht sogar Umbildung der transscendentalen Theorie zur Folge haben müssen. In der That beobachteten wir ja bereits in der nominalistischen Tendenz (S. 141) und in dem Zurücktreten des Produktivitätscharakters (S. 145 ff.) eine Fortsetzung jenes Läuterungsprozesses, durch den die überindividuelle Vernunft von ihrer früheren metaphysischen Ausgestaltung immer mehr zur Bedeutung der abstrakten und unlebendigen Wissensform überging. Wir können jetzt aber noch einen Schritt weitergehen und den Satz aufstellen, dass mit der wachsenden empiristischen Tendenz ein Höhepunkt in der gesamten kritischen Weltanschauung erreicht worden ist. Denn in dieser jede Hypostasierung zeitloser Erkenntniswerte verbietenden immanenten Philosophie des unmittelbar Gegebenen ist das Setzen des Nicht-Ich im Ich zu gänzlicher Unlebendigkeit herabgesunken, und der „Idealismus" darf hier nicht, wie er immer wieder — zuerst von Schelling — umgedeutet wurde, als Einführung eines idealistischen Weltprincips, sondern nur als blosser Standpunkt einer kritischen Reflexion verstanden werden.

Nichts erscheint in den religionsphilosophischen Schriften der Jahre 1798—1800 auffälliger als diese klare Herausarbeitung eines blossen „Transscendentalismus"[1]. Transscendentalphilosophie soll lediglich Theorie sein, „Beschreibung und Darstellung" des „natürlichen Bewusstseins", das sie in seinem „wahrhaft menschlichen, darum notwendigen und unvertilgbaren Bestand" einfach anzuerkennen hat[2]. Objekt der transscendentalen Betrachtung ist das „Leben", und ihr oberster Grundsatz die Trennung, der Gegensatz von Philosophie und Leben. Die Theorie

[1]) Leb. II, 333

[2]) V, 339, 340 f., 342, 345 ff.

muss stets über das Leben, um es als Objekt vor sich hinstellen zu können, hinausgehen und kann mit ihm nie in Streit geraten, da sie sich „in einer andern Welt", „auf einem ganz andern Felde" bewegt[1]).

Auch hier müssen wir wieder auf eine grosse Entwicklungstendenz in Fichtes Philosophie aufmerksam werden: innerhalb einer gewissen Betrachtungsweise werden Leben und Spekulation zu Korrelaterscheinungen: je voller und unmittelbarer die mächtige Wirklichkeit und das Leben emporsteigt, desto machtloser, desto blasser und unlebendiger tritt ihm die Spekulation entgegen. Dieser Prozess wird in hohem Grade noch verstärkt, wenn die Sphäre des Lebens nicht nur eine dem abstrakten Denken undurchdringliche konkrete Masse darstellt, sondern sich infolge der beginnenden Anerkennung von Wertindividualitäten zugleich immer mehr mit Wertgehalt erfüllt. Nicht allein die Kluft der Irrationalität wird dann das Trennende zwischen Leben und Philosophie sein, sondern es kommt noch der viel eindrucksvollere Abstand zwischen lebendigem Wert und kalter, gleichgültiger Reflexion hinzu. Dadurch, dass das Leben jetzt als in sich abgeschlossene, völlig unantastbare und unerreichbare Wertindividualität oder Wertwirklichkeit der Philosophie gegenübersteht, muss die denkbar stärkste Auseinanderreissung beider, die abstrakteste Entleerung und Verarmung der Philosophie erfolgen. Es gehört zu den auffälligsten Veränderungen in der Entwicklungsgeschichte Fichtes, dass derselbe Denker, der früher wie kein anderer die Philosophie als Sache des ganzen Menschen behandelte und auf den Charakter, auf eine praktische Notwendigkeit gründen wollte, jetzt umgekehrt mit fast fanatischer Einseitigkeit die Unabhängigkeit der Wissenschaftslehre von jedem praktischen Interesse hervorhebt und erklärt: „Philosophie auf Denkart und Gesinnung bezogen, ist mir absolut nichts[2])." Es ist in höchstem Grade erstaunlich, dass dieser schroffe, unüberbrückbare Gegensatz von Fichtes früherer und seiner jetzigen Ansicht über die Bedeutung der Wissenschaftslehre in den meisten Darstellungen unberücksichtigt geblieben ist. Was früher in

[1]) V, 342, 347, 367 f., Leb. I, 179.
[2]) Leb. II, 250, ebenso 248 ff., 253 f.

der Wissenschaftslehre selbst in ungeschiedener Einheit enthalten sein sollte, tritt jetzt als „Philosophie“ und „Leben“ auseinander. Dabei wird die lebendige Wirklichkeit, früher blosse Schranke des reinen Ich, zum Inbegriff aller konkreten Werte, die Philosophie hingegen zu einer lediglich reflektierenden Spekulation über Werte, der die Fähigkeit fehlt, selbst Werte zu begründen. Sie ist Erkenntnistheorie, Moraltheorie, Religionstheorie[1]), aber immer nur theoretische Registrierung und Charakterisierung, „Wissenslehre“, nicht „Weisheitsschule“, nur Mittel, das Leben zu „erkennen“, nicht es zu „bilden“[2]). Dieses Verfahren des „abstrahierenden Denkens“, also der Analyse des unmittelbar Vorgefundenen, soll ausdrücklich auch auf die Untersuchung der religiösen Lebenswerte ausgedehnt werden[3]), und Fichte entwirft jetzt den grossartigen Plan eines über alle Wertgebiete sich erstreckenden Systems rein durch Analyse und „Abstraktion“ gebildeter transscendentaler Begriffe, die lediglich die Aufgabe haben, der Welt des Wirklichen den transscendentalen „Ort“ anzuweisen[4]).

Die Beschränkung der Transscendentalphilosophie auf die rein theoretische Funktion wird jetzt in dem Masse auf die Spitze getrieben, dass die schon durch gemeinsame Anerkennung der Wertindividualität sachlich gerechtfertigte Annäherung an Jacobi wiederum deutlich hervortritt (vgl. ob. S. 152 f.). Das Leben sei durchaus für das Höchste zu halten, nicht die Spekulation; nur was aus dem Leben hervorgeht, wirkt auf das Leben zurück[5]), und mit fast wörtlicher Anlehnung an Jacobi heisst es, dass man sich „weise und gut nicht vernünftelt, sondern lebt“[6]). Wie Jacobi es ausgesprochen hatte, dass die Spekulation nicht zum Gottesbewusstsein führen könne, so meint auch Fichte: „der Philosoph hat gar keinen Gott und kann keinen haben . . .

---

[1]) „Theorie“ des „religiösen Sinnes“ V, 345, vgl. die nächste Anm.

[2]) V, 339 f., 344 f., 349 f. („nur Theorie der Lebensweisheit“), 369 f.

[3]) S. bes. ibid. 366—370.

[4]) 385 ff., 394 f., vgl. dazu besonders Rickert, Fichtes Atheismusstreit 29 ff.

[5]) V, 351 f., 369 f.

[6]) II, 332, vgl. 396; dazu das damals vielbesprochene — s. WW IV, 2. Abt., 163 — Wort Jacobis: WW IV, 1. Abt., 232.

Gott und Religion giebt es nur im Leben“ [1]). Dadurch, dass alle Wahrheit und aller Wert von der Philosophie in die Sphäre des Lebens allmählich übergeht, droht die Wissenschaftslehre zu einem Schattenbilde ihrer früheren Bedeutung herabzusinken. Die Theorie ist blosse Empfänglichkeit für das allein Schöpferische und Lebendige, ist „tot an ihr selber“ [2]). Ausdrücklich Jacobi gegenüber wird in einem unvollendet gebliebenen Schreiben diese bescheidene Rolle der Spekulation, dass sie „nur das Zusehen“ hat, „überall zuletzt kommt“, zugestanden [3]), wobei zu beachten ist, dass noch im Jahre 1812 für Fichte grade in dem Merkmal des blossen „Zusehens“ die Eigentümlichkeit von Jacobis Auffassung der Philosophie zu bestehen schien [4]). Auch im Übrigen findet die sachliche Übereinstimmung mit der Glaubensphilosophie ihren Ausdruck in der Ähnlichkeit der Gleichnisse, die für das Verhältnis von Spekulation und Leben gebraucht werden, so wenn die philosophischen Begriffe ein blosses „Instrument“ der Zusammensetzung oder ein künstliches „Gerippe“ im Gegensatz zur lebendigen Wirklichkeit genannt werden [5]). Während ferner zwar im Allgemeinen der Charakter des Produktiven für das Funktionelle im Wissen festgehalten wird (vgl. S. 146), soll doch zuweilen in der mit Jacobi gemeinsam geführten Polemik gegen die „erschaffende“ Metaphysik das blosse Auflösen und „Anderszusammensetzen“ des Gegebenen — wieder ganz im Sinne einer mit dem blos vorkritischen Empirismus sich verbindenden analytischen Logik (vgl. S. 141) — als erschöpfende Definition der Transscendentalphilosophie angesehen werden [6]). Ein noch liebevolleres Eingehen auf

[1]) V, 348, vgl. die ganze Schrift „Rückerinnerungen“, ibid. 337 bis 373; bei Jacobi z. B. WW IV, 2. Abt., 156 u. sonst häufig; besonders charakteristisch ferner Fichte, Leb. II, 250 und Jacobi WW III, 6.

[2]) V, 351.

[3]) Leb. I, 179, ebenso V, 352 in den „Rückerinnerungen“, die ja zum Teil im Hinblick auf Jacobi verfasst waren, s. V, 339, Anm., Leb. II, 171 ff.

[4]) N II, 344, vgl. z. B. Jacobi WW IV, 1. Abt., 214, 243, I, 387 (Hamann).

[5]) „Instrument“, „Modell eines Körpers“, „nackte Gerippe“, V, 341; „künstliche Werkzeuge“, „scheussliches Gerippe“, Jacobi WW III, 26, I, 242f.; „anatomisches Gerippe“, Hamann WW II, 35.

[6]) „Trennen und verknüpfen“, V, 352, „Zerlegen und Anderszusammensetzen des Gegebenen“, II, 331, „ins Unendliche trennen

die Anschauungen der Gefühlsphilosophen verrät die ausgedehnte Anwendung der Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Gewissheit, die Fichte ja ausdrücklich als ein Verdienst Jacobis rühmt [1]). Diese Entgegensetzung aber führt in ihrer Übertragung auf das Verhältnis von Spekulation und Leben gleichfalls zu einer Wertherabsetzung des philosophischen Wissens, die weit über das im kritischen Interesse erforderliche Mass hinausgeht. Denn während früher die Sätze der Wissenschaftslehre recht eigentlich im Brennpunkt der unmittelbaren Gewissheit stehen sollten [2]), wird jetzt jedes, auch das transscendentale Wissen, als nur „vermittelndes Denken", als „freies, auch zu unterlassendes Raisonnement" der „unmittelbaren Erkenntnis", dem „System der Gefühle und des Begehrens" gegenüber- und dadurch mit den Syllogismen der Wolffischen Metaphysik fast auf eine Stufe gestellt [3]). Die Reflexion auf die Irrationalität und Unmittelbarkeit der individuellen Inhalte und die dadurch sich aufdrängende Einsicht in die logische Struktur des transscendentalen Abstraktionsbegriffs droht den ursprünglichen „Kopernikanischen" Sinn des synthetischen Apriori gänzlich zu verdrängen.

Damit ist Fichtes Denken zu einer eigenartigen Krise herangereift: grade durch die überscharfe Herausarbeitung, die übertriebene Ernüchterung der kritischen Lehre entsteht als notwendiger Rückschlag eine Unzufriedenheit mit den „bisherigen Principien des Transscendentalismus" [4]). Denn dieser gewährt nur Wissen, aber das blosse Wissen vermag der undurchdringlichen „Realität", der lebendigen Wertfülle des Lebens nicht gerecht zu werden, nicht „Wahrheit", sondern nur ein kaltes, gleich-

und verbinden", aber nicht „erschaffen", ibid. 395, vgl. 331, 398; derselbe von Kants „Preisschrift" (1763) beeinflusste vorkritische Empirismus bei Jacobi (vgl. S. 142, Anm. 2), z. B. WW IV, 1. Abt., 72 f., 236, 2. Abt., 150, vgl. 132.

[1]) I, 508; hier eine genaue Reproduktion von Jacobis Ausführungen WW IV, 1. Abt., 210; gegen den unendlichen Progressus der Syllogismen, die ihren Inhalt durch unmittelbares „Gefühl" und „Glauben" in den „Prämissen" empfangen, Fichte IV, 147, 169 f., 172, V, 182, 353, 353 f., 356, 358, II, 252 ff., Jacobi WW IV, 1. Abt., 32, 210 f., I, 366 f., Hamann WW VII, 69, 326.

[2]) S. bes. I, 23, 48, aber auch noch V, 181, Anm.

[3]) V, 352, 367 f.

[4]) Leb. II, 333.

giltiges „Bild" alles Wirklichen zu geben. „Ein System des Wissens ist notwendig ein System blosser Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck"[1]). So fällt in der „Bestimmung des Menschen" die Charakteristik derselben Wissenschaftslehre aus, die nach der früheren Auffassung die „Vernunft" in ihrem grossen immanenten Zusammenhang erfassen sollte. Was vorher als Inbegriff von Vernunftwerten gegolten hatte, wird jetzt zu einer Schein- und Schattenwelt, in der alle Realität sich in einen „Traum" verwandelt. Genauer konnte des Glaubensphilosophen Jacobi Beurteilung der Wissenschaftslehre nicht bestätigt werden[2]). In die wahre „ausser dem Wissen liegende" und „von ihm völlig unabhängige" Realität dringt nur das intuitive Erfassen durch den „Glauben" ein, wie das dritte Buch der „Bestimmung des Menschen" lehrt, das nicht nur in seiner Überschrift, sondern häufig selbst in der feineren Ausführung eine auch von den Glaubensphilosophen und andern Zeitgenossen bemerkte Annäherung an Jacobi zu erkennen giebt[3]). Das „durchgeführte, blosse und reine Wissen" führt zu der Erkenntnis, „dass wir nichts wissen können". „Meine Philosophie hat ihr Wesen so gut im Nichtwissen", sagt Fichte, „als die Jacobische"[4]).

[1]) II, 246, vgl. 254 ff.

[2]) II, 241 f., 245 ff.; gradezu zu einem psychologischen Idealismus und Illusionismus wird genau wie in Jacobis Schriften die Wissenschaftslehre entstellt, s. bes. 240 247, 259 ff.

[3]) Von 247 an; nur ein „anderes Organ" als das Wissen kann „Wahrheit" geben und die „Realität" ergreifen; ebendahin geht Jacobis Grundanschauung, dass der „Ort des Wahren" ein höherer Ort sei als der des Wissens, s. z. B. WW III, 5|6, 26|7, 30 ff., 41, 44; vgl. dazu Jean Pauls Brief an Jacobi, Jean Paul WW (1841), XXIX, 284 u. Jacobis Antwort „. . . . fast abgeschrieben aus meinem Briefe S. 26 u. 27." (Gemeint ist der „Brief an Fichte".) R. Zöpprtz, Aus Fr. H. Jacobis Nachlass, I, 240; übertreibend der dänische Dichter Baggesen, s. seinen Briefwechsel II. Teil, 292 f. „Er hätte es rein heraus sagen sollen: ich las und las wieder meinen Jacobi an Fichte, und die Beilagen, und auf einmal ging mir ein Licht auf . . . ." Vgl. 286, 290, 298. Vgl. ob. S. 152, Anm. 1, dazu noch J. H. Fichte, Beitr. z. Char. d. neueren Phil., 2. Aufl., 527 f., Anm. vgl. 521 ff., Kuno Fischer, VI. 551 f., Windelband, Gesch. d. neuer. Ph., II, 288, Bergmann, Gesch. d. Phil., II, 205.

[4]) II, 254, Leb. II, 278, zugleich eine Bestätigung von Reinholds Äusserung, ibid. 214 und „Sendschreiben an J. C. Lavater und J. G. Fichte", 79.

Diese Unzufriedenheit mit der als leere abstrakte Reflexion endlich entlarvten Transscendentalphilosophie steigert sich zu einem immer kräftiger hervortretenden Bedürfnis nach einer ganz neuen Spekulation — darin besteht zweifellos der gewaltige, oft geleugnete, aber niemals hinwegzudeutende Umschwung in Fichtes Denken um die Wende des Jahrhunderts. Und grade das Individuelle, früher als „Schranke" des Formalen ein bescheidener Grenzbegriff, erhält hier die Bedeutung einer das ganze System umgestaltenden Kraft. Denn die Unzulänglichkeit des blossen Wissens soll sich grade darin zeigen, dass es das Individuelle nicht anders transscendental zu charakterisieren weiss, als durch die Aussage der Irrationalität. „Es ist dies eine übereinstimmende unbegreifliche Beschränkung . . . ., antwortet die Philosophie des blossen reinen Wissens, und muss dabei als bei ihrem Höchsten stehen bleiben"[1]). An dieser von der früheren Theorie offen gelassenen Stelle hat nun der neue Individualismus des Intelligiblen einzusetzen: er fängt genau da an, wo die alte Spekulation notwendig aufhören muss. „Nämlich — Wissenschaftslehre . . . . oder transscendentaler Idealismus genommen als das System, das innerhalb des Umkreises der Subjektobjektivität des Ich als endlicher Intelligenz und einer ursprünglichen Begrenzung desselben durch materielles Gefühl und Gewissen sich bewegt und innerhalb dieses Umkreises die Sinnenwelt durchaus abzuleiten vermag, auf Erklärung jener ursprünglichen Beschränkung selbst aber sich durchaus nicht einlässt: bleibt immer die Frage übrig, ob nicht, wenn nur erst das Recht, über das Ich hinauszugehen, aufgewiesen wäre, auch jene ursprünglichen Beschränkungen erklärt werden können, das Gewissen aus dem Intelligibeln als Noumen (oder Gott), die Gefühle, welche nur der niedere Pol des ersteren sind, aus der Manifestation des Intelligibeln im Sinnlichen"[2]). Zur Erreichung dieses Zieles, das der Spekulation ganz neue Aufgaben stellt, bedarf es einer „noch weiteren Ausdehnung der Transscendentalphilosophie, selbst in ihren Prin-

[1]) II, 302, ebenso V, 184 f., vgl. ob. S. 114.
[2]) Leb. II, 321.

cipien“[1]), und mit diesem Eingeständnis beginnt die neue metaphysische Epoche von Fichtes Philosophie.

Die tiefgehende spekulative Umwälzung aber, die sich hierbei vollzieht, und die sich uns in ihrem Kernpunkt als die neue Wertung des Individuellen darstellen wird, soll in ihrer ganzen Bedeutung erst zu Beginn des „dritten Teiles“ gewürdigt werden, nachdem im nächsten Abschnitt zuvörderst die weitere Ausgestaltung des alten transscendentalen Irrationalitätsproblems innerhalb der metaphysischen Periode verfolgt worden ist.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von der Irrationalität des Individuellen in der metaphysischen Periode.

Die Lehre von der Irrationalität des Individuellen in der letzten Phase von Fichtes philosophischer Entwicklung zu verfolgen, bietet darum so grosse Schwierigkeiten, weil sich hier der für alle Gebiete seiner Spekulation beobachtbare Umstand geltend macht, dass die älteren Auffassungen nicht einfach durch neue abgelöst werden, sondern dass neben ihnen andere, sie nicht grade verdrängende, wohl aber mannigfach verschiebende und herabdrückende Bearbeitungen von früher schon vorhandenen Gedanken auftauchen. Auch in der logischen Behandlung der empirischen Individualität ist diese gefährliche Vervielfältigung der Gesichtspunkte, nicht aber eine vollständige Verwandlung eingetreten. Von einem gänzlichen Verlassen des früher eingenommenen Standpunktes könnte offenbar nur dann die Rede sein, wenn von jetzt an die Formen des Wissens, das Ableitbare, transscendental Begreifliche, überhaupt das Formale, Allgemeine zum Range der alleinigen Realität erhoben worden wäre, auf Kosten des Empirischen und Individuellen; wenn also die auf den kritischen Zufallsbegriff sich gründende „nominalistische“ Tendenz in ihrer Wurzel angegriffen worden wäre. Allein eine Strömung,

[1]) Ibid. 333, scheinbar widerrufen 342, vgl. Schellings richtige Bemerkungen ibid. 350 ff. und Jean Pauls Bericht über Äusserungen Fichtes, WW XXIX, 304.

die sich grade gegen den Nominalismus richtete, ist nicht aufgekommen. Trotzdem ist die Stellung, die in der Spekulation der letzten Jahre die empirische Wirklichkeit einnimmt, von Grund aus erschüttert, trotzdem soll jetzt der besonderen Bestimmtheit der Charakter echter Realität ganz abgesprochen werden. Das geschieht aber nicht infolge einseitiger Betonung des abstrakt Allgemeinen, des Unbestimmten, des „Überhaupt", sondern zu Gunsten eines überempirischen Ganzen, einer absoluten Realität; also von einer ganz neuen metaphysischen Grundlage aus.

Eine starke Komplicierung bedeutet es für die Auffassung der empirischen Wirklichkeit, dass durch metaphysische Beleuchtung das Endliche und Besondere noch in einen ganz anderen Gegensatz hineingezogen wird, als in den zum abstrakten Allgemeinbegriff, wie es bisher der Fall war, und dass die alte kritisch bestimmte Gruppierung sich so mit einer neuen metaphysisch begründeten begegnet. Diese an den Standpunkt von 1794 erinnernde Zerklüftung des vorher einheitlich gefassten logischen Individualitäts- und Zufallsbegriffs wird wiederum durch das Nebeneinanderbestehen jener beiden Hauptbehandlungsarten erklärbar, denen nach unseren früheren Ausführungen das erkenntnistheoretisch-metaphysische Individuationsproblem unterworfen werden darf (s. S. 65). Man kann ja entweder die Beziehungen des Besonderen zum Allgemeinen, der einzelnen Dinge zu den reinen Formen, untersuchen oder das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen, des Teiles zum Ganzen, des Vielen zum Einen, erörtern. Der streng kritischen Behandlung liegt das erstere Schema zu Grunde, während die anderen Fragestellungen erst in einer metaphysisch bestimmten Denkungsart auftreten können. Ein Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen lässt sich nämlich nur dadurch gewinnen, dass der Gedanke der anschaulichen „Universitas" auf rein begriffliche Verhältnisse übertragen[1]), die „Idee" einer vollendeten Erkenntnis zugleich als Erfassen des Absoluten gedeutet wird.

Durch diese Doppeltheit der Betrachtung wird ein unversöhnlicher Zwiespalt in die ganze Spekulation hineinge-

[1]) Vgl. S. 54 ff., 64 ff.

bracht. Denn wenn auch durch sie nicht eigentlich die „nominalistische" Tendenz zurückgedrängt wird — es handelt sich ja nicht um eine Hypostase des Allgemeinen — so stellen sich doch alle jene pantheistischen und monistischen Spekulationen unfehlbar ein, die die Selbständigkeit des Individuellen von einer andern Seite her stets zu vernichten drohen. In der ganzen Periode nach 1800 verwandelt sich denn auch die schon vorher bei Fichte stark ausgeprägte ethische Priorität des Gattungszweckes, dem das Individuum sich aufzuopfern hat, — also auch auf ethischem Gebiet nicht die Hypostasierung eines Allgemeinen, sondern eines überindividuellen Ganzen — in einen metaphysischen und ontologischen Universalismus[1]). Die Platonische und Spinozistische Grundanschauung, dass das Endliche die metaphysische Sünde oder der Abfall vom Absoluten ist und dass sein Wesen allein in der Sehnsucht nach dem Unendlichen besteht, bricht vollständig durch. Vor dem wahren durchdringenden Schauen verschwindet die in unendliche Teile zersplitterte empirische Wirklichkeit; sie entlarvt sich nicht nur als das Wertlose, sondern auch als das Nichtseiende, das Widerspruchsvolle, als Schein, als ein von der wahren Logosspekulation als solches erkanntes Truggebilde. Diese Begründung einer „Phänomenologie"[2]) scheint nun allerdings auch den kritischen Antirationalismus völlig unterwühlen zu wollen. Allein durch die am Schluss des vorigen Abschnittes (vgl. S. 160ff.) erwähnte Herabdrückung der Bedeutung des Wissens wird ein Zusammenbestehen, eine gegenseitige Anpassung der einander widerstrebenden Antriebe möglich gemacht. Jenes unmittelbare Schauen des göttlichen Lebens nämlich, der „Gedanke", die Vernunft (λόγος) ist jetzt neben das „Wissen" im älteren Sinne getreten und ihm übergeordnet. Was sich darum vor einem höchsten Schauen als wesenloser Schein verflüchtigt, braucht von dem Wissen in dem gewöhnlichen und nüch-

---

[1]) Dieser Universalismus hinsichtlich des Ganzen ist wohl zu unterscheiden von dem Kantischen Universalismus hinsichtlich des Allgemeinbegriffs.

[2]) Dieser Ausdruck z. B. NH, 195 (1804); schon 1802 wird er von Reinhold gebraucht, s. Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie u. s. w. Heft IV, 104, 109 ff.

terneren Sinne noch nicht in seiner relativen Selbständigkeit und Irrationalität geleugnet und übersehen zu werden. Denn das diskursive Wissen wird ja nicht gradezu vernichtet, sondern nur einer höheren Intuition untergeordnet. So erleben wir den merkwürdigen Vorgang, dass die empirische Wirklichkeit einerseits pantheistisch weggedeutet, andrerseits aber doch wieder kritisch und antirationalistisch als für das „Wissen" unübersteigliche Grenze nachdrücklich hervorgehoben wird.

Durch den dargelegten Thatbestand wird zugleich der Weg, auf dem man sich am besten die also verwickelte Lehre von der individuellen empirischen Wirklichkeit vergegenwärtigt, klar vorgezeichnet. Es wird erforderlich sein, sich zunächst von dem Fortbestehen der kritischen Richtung zu überzeugen, sich dann den Übergang zur metaphysischen Fassung begreiflich zu machen, endlich innerhalb der letzteren selbst die Spuren einer Betonung der Irrationalität aufzusuchen.

I. Kapitel.

Das Fortbestehen der kritischen Fassung.

Durch das Fortbestehen kritisch-irrationaler Elemente inmitten universalistischer Leugnung der Sonderexistenz bewährt sich von Neuem die nachhaltige Bedeutung der um 1797 festgelegten transscendentallogischen Grundanschauung.

Mit der Beibehaltung des alten Dualismus von Form und Materie wird dem Empirischen auch jetzt noch eine selbständige Bedeutung gewahrt und die empiristische Tendenz in die neue Spekulation hinübergerettet. „Das Empirische ist zwar seinem Dasein nach, durchaus aber nicht seiner Bestimmtheit nach begreiflich"[1]). Hier liegt noch der alte Gegensatz von Bestimmtheit überhaupt („seinem Dasein nach") und besonderer Bestimmtheit, von vorbildlicher, „gleichsam ein Gesetz" vorschreibender Bewusstseinsthätigkeit[2]) und einzelnem Verwirklichungsfalle

[1]) N I, 314.

[2]) II, 49, vgl. 133: „lediglich formale Gesetzgebung im Wissen."

zu Grunde. Der nominalistische Gedanke besteht noch, dass, soll es zu einem „wirklichen" Wissen kommen, die unbestimmte Unendlichkeit sich zu einem „bestimmten Quantum" determinieren muss[1]), das Wissen sich nur in einzelnen „Punkten des Sichergreifens" zu „realer Anschauung" verdichtet[2]) und die absolute Bestimmtheit „erste Grundlage und ursprünglicher Entzündungspunkt alles Wissens" ist[3]). In dem „Koncentrationspunkte" des Wissens, den Fichte wieder Gefühl nennt, soll das „Princip der Individualität" entdeckt sein[4]).

Von der individuellen Bestimmtheit aus lässt sich der Begriff als unendliche Unbestimmtheit oder als blosse „Bestimmbarkeit"[5]) verstehen, in der für eine mögliche Bestimmung der Platz ins Unendliche „leer gelassen" wird[6]). Ihm gegenüber erscheint dann wiederum das Individuelle gleichsam als das Ergebnis eines unendlichen Bestimmungsprocesses, als das durch und durch Gestaltete, individuell Ausgeprägte. Der „zu gestaltende Stoff"[7]) des freien Konstruierens und Erzeugens, die form- und qualitätslose Wissens-ὕλη wird hier als an feste Bestimmtheit gebunden gedacht. Man kann den Unterschied der Wirklichkeit vom Formalen transscendental symbolisieren als ein kräftiges Sich-Losreissen des Wissens von dem haltlosen Schweben über der unendlichen Unbestimmtheit[8]). Ein Denken, das sich nur in der Sphäre der Unbestimmtheit hält, ist leer und zerstreut, schwebt in dem Standpunkte des Absoluten, „wo es aber vor lauter Absolutheit zu gar nichts" kommt[9]).

Diese klare Veranschaulichung des Unterschiedes zwischen Allgemeinem und Besonderem drängt wiederum unmittelbar zu der Einsicht in den zwischen beiden bestehenden, für jedes Begreifen unaufhebbaren Abstand.

[1]) S. z. B. II, 112.
[2]) Z. B. ibid. 84, 112.
[3]) Ibid. 43.
[4]) Ibid. 112 f., vgl. 639 ff., wo der actus concentrationis dem actus individuationis gleichgesetzt wird; vgl. ferner ibid. 116, 121.
[5]) Leb. II, 343.
[6]) S. z. B. II, 102, 243, vgl. I. 116.
[7]) N I, 55, vgl. II, 121.
[8]) Vgl. ibid. 102, 133.
[9]) Ibid. 58.

Für uns hat der einzelne Wirklichkeitspunkt kein festes, angebbares Verhältnis zu der allgemeinen Form, deren Koncentration er doch darstellt, er ist „ein Punkt zwar, der aber nirgends steht, sondern in dem unendlichen leeren Raum flattert“ [1]). Das Hervorgehen des Bestimmten aus der Bestimmbarkeit ist eben das Geheimnis der einzelnen Wirklichkeit. Von der Unbestimmtheit den Faden des Begreifens fortzuspinnen bis zur Bestimmtheit, d. h. bis zur individuellen, konkreten Bestimmtheit — denn eine andere giebt es nicht — liegt nicht mehr in der Machtsphäre der philosophischen Deduktion. Der Unentschiedenheit unseres Denkens muss eben die Brutalität der Wirklichkeit ein Ende machen. Brutalität ist das „Gesetz“ der Wirklichkeit, das einzige und absolute [2]). Die Brutalität hat ferner zur Folge, dass die Wirklichkeit in ihrer Unberechenbarkeit nur abgewartet und hingenommen werden kann, stets „neu“ und überraschend sein muss [3]). Dieses plötzliche Abreissen aller Fäden der Spekulation bei der Thatsache der brutalen Wirklichkeit nennt Fichte den absoluten, durch keine Reflexion auszufüllenden, sondern eben das Letzte, Unerreichbare des Wissens selbst ausmachenden „hiatus“ [4]). Die Wirklichkeit mag man sich darum zwar als „Producieren“ durch das Ich denken, aber wohlgemerkt als Producieren eines Objekts, „über dessen Entstehen keine Rechenschaft abgelegt werden kann, wo es demnach in der Mitte zwischen Projektion und Projektum finster und leer ist, wie ich es ein wenig scholastisch, aber, denk ich, sehr bezeichnend ausdrückte, die proiectio per hiatum irrationalem“ [5]).

Die absolute „Fakticität“ ist sich selbst höchstes und einziges Gesetz, d. h. sie ist der gewaltsame Bruch mit allen Gesetzen; die Fakticität ist als Brutalität des Wirklichen „eben die Gesetzlosigkeit selbst“ [6]). Da der Begriff der Gesetzlosigkeit auch für Fichtes Geschichtsbetrachtung von grosser Wichtigkeit geworden ist und da seine geschichtsphilosophische Theorie das Individuelle dem

[1]) Ibid.
[2]) N I, 313, 351.
[3]) II, 123, vgl. V 442, N I, 429 u. sonst.
[4]) II, 121, vgl. 40, 53, N I, 185.
[5]) N II, 210. Ferner: 200, 203, 212 ff., 216 ff.
[6]) N I, 319, ebenso z. B. 313, 550.

„Gesetzlichen" gegenüberstellt[1]), so muss der kritische Sinn dieses Begriffs schon hier genau festgestellt und vor Missdeutungen geschützt werden. Durch die Lehre von der Gesetzlosigkeit des Besonderen wird vor allem nichts darüber ausgemacht, ob das Individuelle unter Gesetze falle oder nicht; sondern es wird nur behauptet, dass wir infolge der eigentümlichen logischen Organisation unseres Erkennens es in seiner Einzigkeit und Einmaligkeit aus den Gesetzen, unter die es fällt, nicht abzuleiten vermögen. Die einzelne Wirklichkeit befolgt Gesetze, aber sie folgt — nämlich für unser Begreifen — nicht aus ihnen[2]). Um dieses Nichtfolgen des Wirklichen aus dem Formalen auszudrücken, dient auch in der späteren Zeit noch die Behauptung der transscendentalen „Zufälligkeit"[3]).

Obwohl Fichte sich mit der Logik der Naturwissenschaften fast gar nicht beschäftigt hat, so wurde er dennoch durch seine transscendentale Spekulation an einigen Stellen dazu geführt, das Verhältnis der „Vernunftgesetze" zum besonderen Erkenntnisinhalt auch auf die analogen Beziehungen zu übertragen, die zwischen den Gattungsbegriffen des Geschehens, den Naturgesetzen, und der empirischen Wirklichkeit bestehen. Auch innerhalb der naturwissenschaftlichen Begriffswelt lässt die vollständige Kenntnis der Gesetze uns nie bis zu ihrer einmaligen Äusserung im konkreten Falle vordringen. Dass die Inhalte der unmittelbaren „Gefühle" „Resultat der Wechselwirkung des Einzelnen mit dem Universum sind, sagt das sich selbst erklärende Wissen. Wie nun aber die Naturkräfte es machen, nach welcher Regel und Gesetz, um sich grade so zu äussern, wird keiner sagen können, und dies ist eben der beschriebene absolute hiatus"[4]).

---

[1]) Vgl. S. 21/22, 24, Anm. 1 und Kap. III des „dritten Teiles".

[2]) N I, 515, vgl. ibid. 264/5 über das Verhältnis von Raumkonstruktion und Qualität: es besteht zwischen ihnen „keine Folge des Einen aus dem Andern", „keine konstruierbare und sichtbare Gesetztheit des Einen durch das Andere".

[3]) Vgl. II, 136/7, 40, 84: Zufälligkeit = hiatus; Wissenschaftslehre von 1804: „Nichtgenesis" = hiatus irrationalis; N I, 438: „Wirklichkeit" als Unkonstruierbarkeit.

[4]) II, 123, vgl. N I, 433, 515.

Es muss zu den bleibenden Verdiensten der Wissenschaftslehre gerechnet werden, dass sie den unausgleichbaren Gegensatz zwischen den „Gesetzen" im weitesten Sinne, d. h. dem Allgemeinen im Wissen, und der individuellen Wirklichkeit so klar erkannt hat. Gesetz und Wirklichkeit bleiben gemäss dieser Einsicht inkommensurable Grössen. Das „Anschmiegen"[1]) des Gesetzes an die Wirklichkeit ist unbegreiflich. Allerdings droht zuweilen die metaphysische Leugnung der Einzelwirklichkeit sogar die transscendentale Fassung des Irrationalitätsgedankens zu vernichten[2]); allein andrerseits fehlt es doch grade auch in der metaphysischen Epoche nicht an unzweideutigen Erklärungen, dass sogar von Seiten der tiefsten Spekulation dem Individuellen eine selbständige Bedeutung zuzuerkennen sei[3]). Eine besonders wichtige Äusserung für das weitere Festhalten am kritischen Antirationalismus findet sich in einem Briefe an den damaligen Hauptvertreter des Irrationalismus, an Jacobi: „Koeppens ganze Weisheit nämlich scheint mir darauf hinauszulaufen, dass dem Wissen immer etwas vom Begriffe durchaus nicht zu Durchdringendes, ihm **Inkommensurables und Irrationales** übrig bleibe; . . . wie wäre es, wenn grade in dieser Einsicht das Wesen der Philosophie läge und diese ganz und gar nichts anderes wäre als — das Begreifen des Unbegreiflichen als solchen? . . . Wie wäre es, wenn grade darin, dass weder Kant noch die Wissenschaftslehre als dieses gefasst worden, von Ihrer Seite das an uns ausgeübte Missverständnis bestände?"[4]) Hätte sich mit der metaphysischen Erdrückung des Individuellen durch das Absolute ein entsprechendes Überwiegen der allgemeinen Formen über den empirischen Erkenntnisfaktor eingestellt, dann müsste Fichte jetzt dem „bodenlosen" Idealismus eines Beck verfallen sein. Aber grade einen solchen „leeren und formalen" Idealismus lehnt er auch in der späteren Zeit nachdrücklich ab, und zwar oft mit schroffer Wendung gegen die universalistische Ausmerzung des Individuellen[5]).

[1]) II, 136.
[2]) S. z. B. II, 117, 640 ff.
[3]) Z. B. V, 459, vgl. auch VII, 127.
[4]) Leb. II, 176 f.; vgl. noch N I, 299 f., 319, 428 f., N II, 217.
[5]) S. besonders N I, 437 f., vgl. 307.

Zur Hypostase des Absoluten gesellt sich somit nicht ein „Realismus“ der Formen. Fichte unterscheidet sich deshalb auch in seiner metaphysischen Periode von Schelling, der mit der Hypostase des Absoluten noch die Substantiierung der „Ideen“ verbindet, und ähnelt am meisten Spinoza, der zwar den Begriff der Einen Substanz, die nicht ein Allgemeines, sondern ein Ganzes bedeutet, aufstellt, die Verdichtung der Gattungsbegriffe (notiones universales) zu Realitäten dagegen ablehnt[1]). Fichte huldigt zwar einem monistischen Eleatismus[2]), vor dem pluralistischen Eleatismus Platos, vor der Hypostasierung der Gattungsbegriffe bewahren ihn dagegen noch die Nachwirkungen des früheren „Positivismus“ und „Nominalismus“.

II. Kapitel.

Übergang zur metaphysischen Fassung.

Die metaphysische Fassung des Endlichkeitsproblems tritt bei Fichte nicht unvermittelt neben die Ergebnisse der kritischen Forschung, sondern erweist sich als hindurchgegangen durch die transscendentale Fassung des Irrationalitätsgedankens, als durchsetzt mit kritischen Elementen und deshalb als sehr unterschieden von den gewissermassen naiven Fragestellungen der älteren Spekulationen über das Individualitätsproblem. Aus diesem Grunde wird die Aufdeckung der bei Fichte wirksam gewordenen Vermittlungsglieder zwischen Transscendentalphilosophie und Metaphysik erforderlich.

Der transscendentallogische Zufallsbegriff beruhte auf dem Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen. Allein wir haben bereits eine zweite Beleuchtungsart der Irrationalität, nämlich den Vergleich unseres Erkenntniszustandes mit der Idee, kennen gelernt (s. S. 51 ff.), durch den verständlich wird, dass man ohne Überschreitung der transscendentalen Bahnen zu einer Behandlung des Problems

[1]) Vgl. jedoch ob. S. 66.

[2]) Dass Schelling die Existenz der räumlichen und zeitlichen Dinge leugnet, nennt Fichte den „Standpunkt der echten Spekulation“. N III, 377, vgl. 385.

gelangen kann, für die der alte Gegensatz des Formalen und des Inhaltlichen jedenfalls bedeutungslos wird. Dadurch ist die Aussicht auf ein noch weiteres Fortgleiten, mitten in die metaphysische Fragestellung hinein, eröffnet. Der Zersetzungsprozess selbst aber, dem die kritische Scheidung in formale und inhaltliche Bestandteile verfällt, verläuft in seinen Anfangsstadien noch ganz innerhalb der kritischen Grenzen. Es gelingt nämlich, durch den Hinweis auf die „Unendlichkeit" des Wissens ein Übergangsglied zu ermitteln, das sich einesteils eng an den hiatus anschliesst, andernteils aber doch den Gedanken der logischen Zufälligkeit so umformt, dass er von selbst auf den metaphysischen Individualitätsbegriff hindrängt.

Dass grade der Begriff der Unendlichkeit sich für das Irrationalitätsproblem fruchtbar machen lässt, kann leicht durch die irrationale Wurzel in der Arithmetik klar gemacht werden, bei der durch eine unendliche Reihe, also durch Annäherung ins Unendliche, eine positive Grösse ausgedrückt wird[1]). In analoger Umschreibung darf die irrationale Wissensgrösse, die Inkommensurabilität von Wissen und Wirklichkeit, durch eine unendliche Reihe des Begreifens dargestellt werden. „Es könnte nun wohl sein, dass in dieser Unbegreiflichkeit, die als Unbegreiflichkeit eben dennoch wieder begriffen würde, die Erscheinung unendlich wäre, und dass sie so eine unendliche Reihe des Begreifens (der Unbegreiflichkeit nämlich) beschriebe . . ."[2]). Die Verwandlung der Unbegreiflichkeit in die Unendlichkeit des Begreifens ist blos eine neue Wendung dafür, dass der transscendentale Zufallsbegriff nicht eine mystische Zufälligkeit, sondern nur eine Beziehung zum Wissen oder Begreifen ausdrückt. Der Gedanke der Inkommensurabilität gerät dadurch in engsten Zusammenhang mit der Forderung unaufhörlichen Strebens, die der Wissenschaftslehre von vornherein eigentümlich war; die Thatsache des hiatus ist der beständige Hinweis auf ein unendliches Fortschreiten des Wissens, das sich nicht anders als in einem unabschliessbaren „System des

[1]) Vgl. Leben II, 345.

[2]) N I, 412, ähnlich bereits I, 143 ff.; der Vergleich mit der „Irrationalzahl" auch bei Schelling W W I, 314, 451 f.

Werdens“ [1]) vollziehen kann. Hegels Polemik gegen den „unendlichen Progress“ und die „schlechte Unendlichkeit“ beweist darum wieder deutlich den weiten Abstand zwischen Panlogismus und Wissenschaftslehre.

Repräsentiert somit jeder individuelle Wissensinhalt als irrationale Grösse schon für sich eine unendliche Reihe des Begreifens, so steht er überdies noch mitten in einer unabgeschlossenen Gesamtheit des „Werdens“; und dadurch überträgt sich das Merkmal der „Unendlichkeit“ auch noch auf dieses sein Verhältnis zum Ganzen. Denn innerhalb der zerfliessenden Unendlichkeit ist auch eine feste Einstellung der konkreten Einzelbestimmtheit undenkbar. „Mit dem Unendlichen“, sagt Fichte, „giebt es gar kein Verhältnis“ [2]). Da das geschlossene Ganze fehlt, in das das Einzelne als Teil fest eingegliedert werden könnte, so sind unberechenbar viel neue Erscheinungen möglich, denen gegenüber durch eine Abgrenzung jedesmal ein Scherflein zur genaueren Durchdringung des in Frage stehenden Einzelinhaltes beigetragen würde. Die Einzelbestimmtheit kann mit der sie umgebenden Unendlichkeit nicht anders in Beziehung gebracht werden, als durch einen ins Unendliche immer weiter gehenden, immer genauer eindringenden Process der Determination. Das Individuelle wird deshalb aus einer unendlichen, d. h. für unser Begreifen unbeherrschbaren Fülle von Beziehungen zu den unendlich vielen anderen Dingen zusammengesetzt, und bei jedem wiederholt sich dieselbe Schwierigkeit. Bereits in der „Grundlage“ von 1794 hatte Fichte versucht, das „unendliche“ Urteil dadurch für die Transscendentalphilosophie fruchtbar zu machen, dass er es als Annäherungsprocess, als „ins Unendliche fortgesetztes negatives Bestimmen“ fasste [3]).

Der Begriff der Unendlichkeit prägt sich dadurch

[1]) S. N I, 339, vgl. II, 106, 124, 126, 127.

[2]) N I, 237. Diese ganze Verwertung des Unendlichkeitsbegriffs erinnert wieder stark an Maimon, vgl. ob. S. 122.

[3]) I, 321 f. Besonders deutlich 117/118: „. . . Kant und seine Nachfolger haben daher diese Urteile sehr richtig unendliche genannt . . .“ Unter den „Nachfolgern“ ist hauptsächlich Maimon gemeint, dessen Lehre vom unendlichen Urteil auch Schelling (WW I, 221) besonders hervorhebt.

allmählich in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen aus. „Unendlich" heisst erstens das schlechthin Allgemeine, das Allerumfassendste, das völlig Unbestimmte, und bildet so den Gegensatz zu endlicher Bestimmtheit. Zweitens aber bedeutet „unendlich" grade die überreiche Fülle, die unendlich feine Gestaltung des Individuellen, im Gegensatz zu dem abgeschlossenen, also endlichen Wissen eines fingierten Ideals der Erkenntnis. Die zweite Bedeutung gehört mehr der späteren Zeit an, in der die Unbegreiflichkeit des Anschaulichen durch die „unendliche Reihe des Begreifens" ausgedrückt wird. Darum heisst es jetzt: „unendlich und unerschöpfbar ist blos die Anschauung"[1]). In die bestimmte und unendlich gestaltete Wirklichkeit muss sich nach dieser Auffassung das Wissen bis in alle Unendlichkeit versenken; das Individuelle stellt ein „in seinen Einzelnheiten" Unendliches[2]), ein „unendlich Mannigfaltiges" oder „ins Unendliche Mannigfaltiges" dar[3]), die konkrete Wissensverwirklichung eine „unendliche Fakticität des einzelnen Wissens"[4]).

Bevor gezeigt wird, wie dieser zweite Unendlichkeitsbegriff den Gegensatz von Form und Inhalt zersetzt, soll sein Hineinpassen in das ältere transscendentale Schema noch an einem andern Punkte erprobt werden. Da Unerschöpflichkeit mit Inkommensurabilität zusammenfällt, so kommt die Eigenschaft der Unendlichkeit grade der von der formalen Gesetzgebung übriggelassenen, von ihr durch den hiatus getrennten Region zu. Der Gegensatz von Form und Inhalt, von Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit, Durchdringbarkeit und Undurchdringbarkeit, lässt sich somit jetzt zugleich auf den von Endlichkeit und Unendlichkeit zurückführen. In der Unbegreiflichkeit beschreibt die Erscheinung eine „unendliche Reihe des Begreifens", „während sie in Absicht des eigentlich und durchaus positiv Begreiflichen an sich endlich wäre, und das Begreifen durchgeführt und zu Ende gebracht werden könnte, was ja ohne Zweifel die Wissenschaftslehre sich anmutet, und in der Lösung welcher Aufgabe ihr Wesen wohl bestehen dürfte."

[1]) N I, 336.
[2]) N III, 386.
[3]) S. z. B. II, 243, 374, N I, 349, N II, 335 f., 481.
[4]) II, 55.

Ausdrücklich wird zwischen „unendlichem Begreifen (der Unbegreiflichkeit als solcher)“ und endlichem Begreifen unterschieden[1]). Den Gegensatz zur Unendlichkeit bildet demnach nicht nur die „Idee“ eines vollendeten Wissens, also die absolute Vernichtung der Inkommensurabilität und Unendlichkeit; sondern noch innerhalb unseres Erkennens besteht neben der Irrationalität des Faktischen die abgeschlossene Wissenssphäre des „Systems“, die sich aber nur auf die lediglich formale Gesetzgebung zu erstrecken hat[2]). Soweit diese Beschränkung des Systematischen oder „Endlichen“ auf das formale Apriori streng festgehalten wird, kann der Wissenschaftslehre nicht mehr der Vorwurf gemacht werden, dass sie durch gewaltsame und übertriebene Systematik der harten Wirklichkeit Herr zu werden trachte. Ein vollendetes System nur der Begriffe ist eben nicht ein panlogistischer Organismus der gesamten Wirklichkeit (vgl. S. 82)[3]).

Von diesem selbständigen Werte, den der Begriff des Unendlichen als noch ganz kritisch bleibende Erläuterung der Inkommensurabilität beansprucht, ist kaum seine andere Funktion zu trennen, in der er nämlich das Übergangsglied zu einer nicht mehr kritischen Fassung dieses Problems werden kann. Soll das Verhältnis des einzelnen Wissenspunktes zur Gesamtheit der Empirie nicht als ein ins Unendliche zerfliessendes gedacht werden, so werden wir damit eben auf die „Idee“ einer sicheren Einstellung in ein geschlossenes Ganzes unmittelbar hingewiesen. Überall, wo von der Unendlichkeit die Rede ist, ruht diese Vorstellung im Hintergrunde: „Das unendliche Mannigfaltige der Gesichte würde wenigstens in der Idee (auszuführen ist es freilich nicht wegen seiner Unendlichkeit) eine organische Einheit, aus deren jedwedem Teile sich herstellen liesse das Ganze“[4]). Faktische Unvollendbarkeit der Erfahrung ist ganz dasselbe wie in der Unendlichkeit liegende Vollendung und Geschlossenheit.

---

[1]) N I, 412.
[2]) S. vor allem VII, 107, ferner II, 49, N I, 336, N II, 335.
[3]) Ausdrücklich hervorgehoben N I, 551.
[4]) N II, 481.

Dadurch hat aber der Unendlichkeitsbegriff die Betrachtung von der alten kritischen Unterscheidung zwischen Form und Inhalt des Erkennens abgelenkt. Denn dass in dem Gedanken des geschlossenen Ganzen die Dualität des Allgemeinen und des Besonderen in der That fallen gelassen ist, folgt am einfachsten aus der Überlegung, dass die vollendete Erkenntnis in der „Idee" nicht etwa ein System von Gesetzen sein kann. Grade für das Begreifen der Individualität als solcher ist nämlich nichts geleistet, wenn auch die gesamte Wirklichkeit ausnahmslos unter Gesetze gebracht und vollständig systematisiert worden wäre, da dann immer noch ein Besonderes einem Allgemeinen unableitbar gegenüberstände. Vielmehr nur nach Analogie der für uns allein möglichen, nämlich auf das lediglich Formale anwendbaren Systematik, nur als deren fingierte Ausdehnung auch auf das Inhaltliche, also als vollständige Konstruierbarkeit und Berechenbarkeit der gesamten Erfahrung, als völlig abgeschlossenes und doch völlig erschöpfendes Erkennen, ist jenes Ideal zu denken. An die Stelle der Kluft zwischen Form und Inhalt, zwischen Allgemeinem und Besonderem, ist dann ein unmittelbares Begriffensein alles Einzelnen in der Gesamtheit des Wissens getreten[1]). Die Einzelwirklichkeit oder das Einzelwissen verhält sich dabei zu der geschlossenen Summe des Wissens wie der Teil zum Ganzen oder der Modus zur Substanz.

Wird nun gleichzeitig das in der Idee liegende „Ganze" des Wissens zu einer metaphysischen Realität hypostasiert, so ist damit die Möglichkeit der metaphysischen Fassung des Individualitätsproblems in ihren einfachsten Grundlinien verständlich gemacht. Wir beobachten demgemäss überall bei Fichte, dass die Umdeutung der logischen Irrationalität in das metaphysische Verhältnis von Einzelding und „Universum" durch die Hypostasierung der geschlossenen Wissenstotalität vermittelt wird[2]). Die ideale Logik eines intuitiven Verstandes ist dadurch wiederum zu einer für uns möglichen metaphysisch-emanatistischen Logik geworden.

[1]) Die Idee wird darum häufig das „Ganze des Wissens" genannt, s. z. B. II, 110.

[2]) S. z. B. die ausführliche Stelle II, 105 ff.

Es ist jedoch von Wichtigkeit, vor der Betrachtung dieses metaphysischen Abschwenkens den kritischen Ausgangspunkt des ganzen Gedankenganges festzustellen. Er lässt sich dahin zusammenfassen: soll die individuelle Bestimmtheit vollständig, d. h. nicht mehr als ins Unendliche noch weiter charakterisierbare, sondern als abgeschlossene, fest umgrenzte Wirklichkeit begriffen werden, so muss als Hintergrund für sie eine Bestimmtheit im Grossen, ein „geschlossenes Ganzes" des Wissens konstruiert werden, wodurch jene individuelle Bestimmtheit als Glied einer übersehbaren Gesamtheit begriffen und eindeutig innerhalb dieser umfassenden Einheit lokalisiert wird. Man kann kurz sagen: so wahr es eine geschlossene Einzelwirklichkeit giebt, so wahr muss es für die Idee eine geschlossene Gesamtheit geben. (Vgl. zu diesen Ausführungen Abschn. 1, Kap. I, D.) Zur Wahrung der streng kritischen Betrachtungsweise ist es deshalb zunächst erforderlich, dass man von der geschlossenen Einzelbestimmtheit, der endlichen empirischen „Wirklichkeit des Wissens" ausgeht und sich dann von ihr aus zum geschlossenen „Ganzen", das erst in der Unendlichkeit liegt und nur als Idee aufzufassen ist, forttreiben lässt. Dieser Ausgangspunkt wird denn auch von Fichte selbst häufig als das eigentlich Entscheidende erkannt und sehr klar hervorgehoben. „Ganzes wurde es ja sichtbar dadurch, dass das einzelne Wissen sich eben als ein geschlossenes Einzelnes auffasste, welches, da es Resultat einer Bestimmung durch alle anderen sein soll, doch nur einer geschlossenen Summe Resultat sein kann"[1]). Wo dagegen der metaphysische Dogmatiker das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen behandelt, schlägt er einen ganz andern Weg ein und lässt sich nicht zum Ganzen forttreiben, sondern geht, wie Fichte selbst früher (s. S. 88f), vom Absoluten aus. Ihm ist es verborgen, dass das, was er für eine starre, absolute Realität ausgiebt, im Grunde lediglich das

[1]) II, 110, vgl. 106 f, N I, 237, II, 118. Das geschlossene Ganze stets „organisiert" oder „organisch" (s. z. B. II, 105, vgl. bereits IV, 109, 113 f), in späteren Schriften (Wissenschaftslehre 1801) auch „Universum" genannt, oder „Sinnenwelt" (N I, 313). Es ist ebensowohl als psychisch, wie als physisch, als „Welt der Iche", wie als „Welt der Objekte des Bewusstseins dieser Iche" zu denken, s. N I, 313.

verdichtete und nur nicht als solches erkannte Gebilde seines eigenen Strebens ist, „etwas Absolut-Erstes, eine höchste Einheit" in die Mannigfaltigkeit der Erfahrung zu bringen[1]). Trefflich hat deshalb Schelling, als er noch Anhänger der kritischen Wissenschaftslehre war, bemerkt, dass man zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen dürfe[2]).

Allerdings ist Fichte, wie bereits bemerkt wurde (S. 177), bei dieser kritischen Kennzeichnung des Problems nicht stehen geblieben. Das vom kritischen Standpunkt aus allein zulässige Fortgleiten der transscendentalen Überlegung von der Spaltung zwischen Form und Inhalt zur Idee und die dadurch eindeutig vorgeschriebene Reihenfolge der Gedanken, nach der wie dem Allgemeinen so auch dem Ganzen gegenüber die individuelle Einzelwirklichkeit den erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt bilden muss, hat er nicht streng befolgt. Sonst hätte er die metaphysische Fassung des Endlichkeitsproblems nur verständlich machen dürfen, sie aber zugleich verwerfen müssen. An Stelle der Metaphysik des Irrationalitätsgedankens hätte er der Analytik eine Dialektik dieses Problems folgen lassen müssen; da er dies nicht mehr vermochte, sehen wir die frühere Einheitlichkeit seiner Erkenntnistheorie sich in einen unversöhnlichen Antagonismus verwandeln.

III. Kapitel.

Die metaphysische Fassung.

Bei dem engen Zusammenhang der metaphysischen Ausgestaltungen des Irrationalitätsproblems mit Gedanken-

[1]) Vgl. I, 121.

[2]) W W I, 314 f. „Kein System kann jenen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen realisieren; . . . . . kein System kann jene Kluft ausfüllen, die zwischen beiden befestigt ist." Hierbei mag ein Ausspruch Jacobis, auf dessen Gedanken Schelling in diesen Ausführungen ganz ausführlich eingeht, vorgeschwebt haben. Er lautet: „Aber wie hat das Zeitliche von dem Ewigen erzeugt werden können; welch ein mögliches Verhältnis beider zu einander lässt sich, menschlicher Weise, denken? Diese Kluft füllt keine Philosophie . . . . . ." Jacobi, W W I, 248.

gängen der Transscendentalphilosophie müssen zunächst noch einige Verwicklungen ins Auge gefasst werden, die der kritische Begriff der Unendlichkeit notwendig im Gefolge hat.

Wieder werden Fichtes Erörterungen darüber am besten durch mathematische Bilder veranschaulicht. Wie in der Mathematik durch eine endliche Linie dasselbe sich geometrisch darstellen lässt, was sich arithmetisch in eine unendliche Reihe verwandelt, so kann sich dem „Gefühl" oder der „Anschauung" unmittelbar etwas erschliessen, dem sich eine „unendliche Reihe des Verstehens" immer nur anzunähern vermag[1]). Diesem Antagonismus zweier Ich- oder Wissensfaktoren lässt sich nicht durch die Ausflucht begegnen, der Widerstreit sei nur in unserm Erkennen der Wirklichkeit, nicht in der Wirklichkeit selbst begründet. Denn eine solche Lösung beruht auf der stillschweigenden Voraussetzung des transscendenten Realismus. Für den Idealisten ist ja die empirische Wirklichkeit auch nur eine Art Wissen, und grade das „Wirkliche" an ihr besteht in einer Inkommensurabilität des Wissens oder in einem unendlichen Begreifen. Die eben erwähnte Ausflucht wäre also nichts als ein identischer Satz, eine blosse, leicht erkennbare Umschreibung der Schwierigkeit, die gelöst werden sollte. Wenn deshalb dasselbe, was einerseits nur durch einen unendlichen Prozess des Wissens, eine ins Unendliche führende Aufgabe des Bestimmens sich ausdrücken lässt, doch andrerseits zugleich als bestimmte und abgeschlossene Wissensgrösse erscheint, so muss man vielmehr in der Wissenswirklichkeit eine faktisch hinzunehmende unbegreifliche Verschmelzung zweier inkommensurabler Wissensfaktoren eingestehen. Grade wer den Realismus bis auf den letzten Rest vernichtet, wird, wie wir so häufig (s. z. B. S. 145 f.) hervorheben mussten, desto nachdrücklicher auf einen Widerstreit im Reiche des Wissens selbst hingewiesen. Die alte, den Standpunkt der analytischen Logik stets begleitende Schwierigkeit, dass die zur Bewältigung des unmittelbar Gegebenen erst gebildeten Begriffe sich dann als unzulänglich zur Erfüllung grade der

[1]) Leb. II, 345: „faktisch, nicht genetisch durchdringlich", II, 135, VI, 365, V, 544.

Aufgabe erweisen, um deren willen sie geschaffen sind (vgl. S. 33 f.), kehrt in einem konsequenten System des immanenten Idealismus in dieser eigentümlichen Gestalt einer Gegensätzlichkeit der Wissensfaktoren wieder.

Als anschauliche Symbole für dies Zusammenbestehen von genetischer Undurchdringlichkeit und faktischer Erlebbarkeit dienen nun die mathematischen Antinomieen, nach denen eine unendliche Mannigfaltigkeit innerhalb einer endlichen Grösse gedacht werden muss. Mit der unendlichen Teilbarkeit und Mannigfaltigkeit ist ja die „Gediegenheit", der Charakter des Ruhenden und Stehenden, die „Kontinuität" des Raumes, der Linie, des Körpers verbunden. Auch hierbei ist eine Unendlichkeit in einer fertigen Geschlossenheit niedergelegt, eine „Agilität" einer konkreten Gediegenheit hingegeben, ganz ebenso wie die in sich vollendete einzelne Wissenswirklichkeit gleichzeitig durch die beiden transscendentalen Charakteristika des unendlichen Begreifens und des abgeschlossenen unmittelbaren Erlebens sich ausdrücken lässt.[1])

Wird nun ausser Acht gelassen, dass die vollendete, also endliche Abgeschlossenheit des Wissens nur für die Idee postuliert werden kann, so scheint die für die einzelne Wissenswirklichkeit nachweisbare Antinomie von unendlicher Mannigfaltigkeit und endlicher Geschlossenheit sich genau entsprechend auf das „Ganze des Wissens" übertragen zu müssen. Dabei wäre eben übersehen, dass nur für die einzelne Wissensverwirklichung ein antinomisches Aufeinanderfallen der beiden sich entgegenstehenden Merkmale (des Unendlichen und des Endlichen) stattfindet, für das Ganze des Wissens dagegen das Merkmal der Unendlichkeit ganz einseitig innerhalb, das der Endlichkeit ebenso einseitig ausserhalb unseres Erkennens — als für uns unerreichbare und lediglich postulierbare „Idee" — zu stehen kommt. Ein Hinüberspielen der Antinomie auf das Ganze des Wissens setzt deshalb voraus, dass man den Unterschied der beiden Sphären, in denen unser Erkennen und die „Idee" liegt, vernach-

[1]) S. z. B. II, 92 ff., 100 ff., 544 ob., N I, 250 f. Fichtes Spekulationen über den Raum scheinen von Anfang an abhängig von Maimon gewesen zu sein; vgl. darüber auch Erdmann, Grundriss II, 453.

lässigt. Hypostasiert man ausserdem noch die Idee eines geschlossenen Ganzen zu dem Einen Absoluten, so erhält man für die absolute Wirklichkeit ein genaues Spiegelbild der inkommensurablen Verschmolzenheit, wie sie kritisch gerechtfertigt, bei der einzelnen empirischen Wissenswirklichkeit vorliegt.

Durch Vermittlung solcher Gedankenreihen wird in Fichtes späterer Spekulation die kritische Inkommensurabilität der Wissensfaktoren in ein antinomisches Sichdurchdringen von Totalität und Unendlichkeit im Absoluten umgedeutet, weshalb nach dieser Ansicht „das Verhältnis jedes Einzelnen zum Ganzen und das Universum selbst ebensowohl in sich geschlossenes, vollendetes, als ein unendlich wechselndes ist innerhalb jener Vollendung[1])." Dadurch wird es denn auch verständlich, dass die der Behandlung des kritischen Zufallsbegriffs so vorzüglich dienende Vorstellung der „Idee" später so leicht grade in das metaphysische Endlichkeitsproblem, nämlich in die Fragestellung umschlagen konnte, wie in dem Einen, einfachen, wandellosen Sein zugleich das Viele, das unendlich Mannigfaltige und Wandelbare enthalten sei.

Der im Absoluten enthaltene Faktor der „Unendlichkeit" bedeutet somit als „schlechte Unendlichkeit" (Hegel) grade das Princip der Endlichkeit, den Urgrund der aus der „ewigen Substanz" hervorgehenden „unendlichen Reihe endlicher Modifikationen". Fichtes Spekulation müht sich hierbei an dem uralten metaphysischen Rätsel ab, wie es zu denken sei, dass die endlichen Dinge irgendwie mit dem Absoluten zusammenfallen und sich doch gleichzeitig irgendwie von ihm unterscheiden. Er knüpft dabei an Spinoza an, um sich mit ihm über die Verträglichkeit, den „Übergangs-, Wende- und realen Identitätspunkt" von Totalität und Unendlichkeit, von Einheit und Allheit auseinanderzusetzen[2]). Vornehmlich die gleichzeitigen Schriften Schellings scheinen ihn zu einer Erörterung des Individualitätsproblems, das ihn auch in der metaphysischen Gestalt stark beschäftigte, angeregt zu

[1]) II, 106, vgl. 110, N II, 335 f.

[2]) II, 88 ff., 110, Leb. II, 358, 366 f., 371.

haben. Von Schelling wird gesagt: „Doch wie er jene Formen auf eine gründliche Weise in jenem Unwandelbaren, Einen, begreiflich machen, d. h. überhaupt eine Endlichkeit aus dem Ewigen herleiten will, darauf ist Acht zu geben; denn diese Herleitung ist eben die Aufgabe der Philosophie“ [1]).

Durch diesen Sprung ins Metaphysische verbindet sich mit dem Verlassen der kritisch allein zulässigen Gedankenfolge, nach der man sich zum Begriffe des Absoluten erst forttreiben lassen muss (vgl. bereits S. 178 f.), ausserdem noch der unkritische Versuch, die Diskrepanz unseres und des idealen Erkenntniszustandes in eine Auseinanderreissung von zwei Arten der Wirklichkeit zu verwandeln. Während nämlich der Kritiker lediglich untersucht, wie man neben die thatsächliche „Unendlichkeit“ mittelst einer fiktiven Projektion die Idee der Einheit hinstellen darf, wirft der Metaphysiker vielmehr die Frage so auf, wie von dem Einen Absoluten zur unendlichen Mannigfaltigkeit der endlichen Dinge sich eine „Brücke“ schlagen lasse.

Der zu Ende gedachte monistische Eleatismus, dem Fichte jetzt zuweilen ganz anzuhängen scheint, vernichtet im Grunde jedes ehrliche und gewissenhafte Eingehen auf das Endlichkeitsproblem. Wenn Fichte trotzdem von der spekulativen Würdigung des Individuellen auch jetzt nicht lassen kann, so macht sich hierbei neben andern Einflüssen (vgl. darüber den „dritten Teil“, Kap. II und III) von Neuem das zähe Wurzeln auch seiner metaphysischen Spekulation in den ursprünglichen, kritischen Gedanken der Wissenschaftslehre geltend. Einer der Gründe für die stärkere Beachtung des Individuellen liegt nämlich darin, dass sein Begriff des Absoluten zwar aus einer Hypostase hervorgeht, aber aus einer Hypostase der Idee und nicht des formalen Ich. Denn das grade wird Schelling von Fichte, wie später von Hegel (vgl. ob. S. 59), ausdrücklich zum Vorwurf gemacht, dass bei ihm das Absolute eine nur „formelle“ Absolutheit und Unbedingtheit sei, die blosse Identität, causa sui, ein nur begrifflich

[1]) N III, 378, vgl. N II, 328 f., VIII, 399, Leb. II. 358. Vgl. die ähnliche Fragestellung in der früheren Zeit, ob. S. 91. Ebenso wird in der „Anweisung zum seligen Leben“ die Unterscheidung von „Sein“ und „Dasein“ als eine der Hauptaufgaben der Philosophie hingestellt.

Geltendes, die „Gemeingültigkeit“ eines Gesetzes[1]), und dass er dieser Abstraktion nur durch Erschleichung die Bedeutung von Totalität, Universum, also absoluter Inhaltsfülle unterschiebe[2]). Hier trifft Fichte in der That den wundesten Punkt jedes Begriffs einer absoluten Substanz, nämlich dessen notwendige Inhaltslosigkeit und Kahlheit (vgl. ob. S. 66). Zugleich wird damit an der schon 1797 beginnenden Polemik gegen die Verabsolutierung des lediglich Formalen auch noch inmitten metaphysischer Spekulationen treu festgehalten. Die „formelle Bedeutung“ des Absoluten, die Absolutheit und Unbedingtheit, wird von dem Absoluten als Ganzem scharf unterschieden. Durch diese Unterscheidung aber — und darin besteht ihre Bedeutung — wird wenigstens soviel gewonnen, dass die Thatsache der Endlichkeit nicht einfach unterdrückt und verschwiegen werden kann; denn der Weg vom formalen Prinzip des Absoluten zum materialen führt stets durch die empirische Wirklichkeit hindurch (vgl. ob. S. 98f.). Darum sehen wir Fichte gegen Schelling den Vorwurf erheben, dass er sich um die „Ableitung der Fakticität“ nicht kümmere. Wenn auch für den „Standpunkt der absoluten Totalität“ alles durch einen einzigen durchdringenden Blick des Erkennens erschlossen wird, vor dem die einzelnen Dinge „als Einzelnes“ verschwinden, so sei damit „noch das Princip der Endlichkeit, des ewigen Werdens und Vergehens nicht abgeleitet“. Obgleich also auf diesem Standpunkt das Endliche mit Recht als das eigentlich Nichtseiende erscheine, so sollte dessenungeachtet das „Differente“, „das nur infolge faktischer Erfahrung angenommen werden kann“, doch wenigstens begreiflich gemacht werden[3]). In der Unendlichkeit mag sich die Verschiedenheit der Dinge zur „Indifferenz“ ausgleichen, aber eben erst und ausschliesslich in der Unendlichkeit. „Also in der That nicht

[1]) N III, 374/5. Wenn Fichte das Schweben im Allgemeinen und Unbestimmten „den Standpunkt des Absoluten“ nennt, „wo es aber vor lauter Absolutheit zu gar nichts“ kommt (II, 58, vgl. ob. S. 168), so hat er bei dieser an Hegels bekannte Äusserung von der „Nacht des Absoluten“ erinnernden Kritik gleichfalls Schelling im Auge gehabt.

[2]) N III, 372 f.

[3]) N III, 372 f., 378, 380, 384 f., 388.

ausgeglichen, sondern unendliche Rechnung, die nie rein aufgeht“ [1]).

So kann denn auch auf metaphysischem Boden trotz des individualitätzerstörenden Universalismus die Irrationalität des Individuellen nicht umgangen werden. Nur dass jetzt an Stelle der Unableitbarkeit des besonderen Inhalts aus der allgemeinen Form die Unbegreiflichkeit des einzelnen Endlichen aus dem Absoluten, des „Daseins“ aus dem „Sein“, der „Offenbarung“ oder „Äusserung“ aus dem göttlichen Leben selbst treten muss [2]). „Keinesweges aber . . . . . kann dieses Wissen in ihm selber begreifen und einsehen, wie es selber — entstehe, und wie aus dem innern und in sich verborgenen Sein ein Dasein, eine Äusserung und Offenbarung desselben folgen möge, wie wir denn auch oben . . . ausdrücklich eingesehen, dass eine solche notwendige Folge für uns nicht vorhanden sei [3]).“ Apriori ableiten — so wird ähnlich wie nach früheren, hiermit vergleichbaren kritischen Grundsätzen jetzt gelehrt — lassen sich nur die allgemeinen Erscheinungen an dem durch Spaltung aus dem Absoluten Entstandenen, unbegreiflich dagegen bleibt das Hervorgehen des Individuellen [4]). Nur für die „Eine, absolute und in sich vollendete“ Wissenschaft, also in der Idee, enthüllt sich das „Wie dieses Zusammenhanges“ im Einzelnen [5]). Diese Unableitbarkeit des Endlichen aus dem Unendlichen war von der früheren Metaphysik — wenn auch wider Willen — in Spinozas Lehre von der doppelten Kausalität anerkannt worden. In der unendlichen Folge der endlichen Dinge auseinander erkennen wir nach dieser Lehre nur ihre endliche Verkettung, nicht aber ihre unmittelbare Verursachung durch Gott. Es verrät darum den Drang nach Erlösung von der „Zufälligkeit“, also die Anerkennung der Zufälligkeit, wenn man es mit diesem ewigen Kreislauf des Werdens nicht bewenden lassen will und die Idee einer unmittelbaren Abhängigkeit des endlichen Einzeldinges vom absoluten Sein aufstellt. Auch

[1]) N III, 385, vgl. 382, 383, 385 unten.
[2]) S. ausser der „Anweisung“ z. B. VI, 351, 361 f.
[3]) V, 442.
[4]) Ibid. 459/60, 442/3, VII, 297.
[5]) V, 472.

in dieser metaphysischen Gestalt hat Fichte später das Irrationalitätsproblem behandelt.[1]).

Wenn durch alle diese Zugeständnisse sogar für die vollendete Erkenntnis die Unausfüllbarkeit der Kluft zwischen „Metaphysischem" und „Empirischem" anerkannt wird[2]), so können schliesslich doch die für jede pantheistische Metaphysik in dem Endlichkeitsproblem sich auftürmenden Schwierigkeiten nur verdeckt, nicht aber bewältigt werden. Denn irgendwie wird durch die Lehre von der logischen Unbegreiflichkeit des Individuellen auch eine gewisse ontologische Selbständigkeit der endlichen Einzelheit gegenüber dem Absoluten zugegeben, und diese Auffassung stösst hart und unversöhnbar mit der anderen zusammen, dass das Absolute in jedem Sinne alles in allem sei. Die alte Erkenntnistheorie bedrängt immer wieder den Universalismus der neuen Metaphysik. Solchen Einwirkungen konnte sich Fichte nie ganz entziehen. Obgleich seine Ansicht eigentlich dahin geht, das endliche „Dasein" als ungestörtes und inniges Ruhen in Gott „ohne eine zwischen beiden liegende Kluft oder Trennung, oder dess etwas" zu denken[3]), so sieht er sich doch andrerseits zu der Lehre gedrängt, dass Gott zum Teil, nämlich inwiefern es Selbstbewusstsein wird, sein „Dasein" „von sich ausstösst"[4]), dieses sich also als Abfall vom Göttlichen darstelle und ganz Platonisch in der Sehnsucht[5]) nach dem Ewigen bestehe. Um solchen Zugeständnissen einer ontologischen Selbständigkeit des Individuellen zu entgehen, verfällt der Philosoph zuweilen auch in das andere Extrem. Er lässt die Thatsache des Endlichen einfach unberücksichtigt und bringt das Element der unendlichen Mannigfaltigkeit, das besonders in den ersten Jahren als verschmolzen mit der „Totalität" gedacht wurde (vgl. ob. S. 182), ganz aus dem Begriff des Absoluten heraus[6]), so dass dieser jeder Inhaltlichkeit beraubt wird und jene schematische Blässe erhält, aus der sonst Spinoza und Schelling ein so schwerer Vor-

[1]) II, 106, V, 438, 511, VII, 371.
[2]) V, 445 f., 450, 530.
[3]) Ibid. 450, ebenso 441, 444.
[4]) Ibid. 455, vgl. 512.
[5]) Ibid. 407.
[6]) S. z. B. VII, 370 f.

wurf gemacht wird[1]). An kritischer Schärfe im Erblicken der Schwierigkeiten ist somit Fichte diesen beiden Denkern zwar überlegen, in der Problemlösung aber vermag er als Metaphysiker nicht mehr zu leisten als sie. Hinter Hegel endlich steht er auch in der Metaphysik dadurch zurück, dass er dem Kriticismus noch nicht eine neue Logik entgegensetzt.

Die universalistisch-metaphysische Tendenz treibt ihn trotz aller selbsterhobenen kritischen Einwände oft zu der einzig folgerichtigen Behauptung, dass alles Endliche Schein sei[2]). Nun verbindet er aber andrerseits, wie wir sahen, mit dem Empirischen stets die Merkmale der Inkommensurabilität und „Unendlichkeit". Diese wieder stammen aus nichts anderem als aus einer Unvollkommenheit unseres Wissens. Also ist das Wissen die Quelle des „Scheins" oder der empirischen Mannigfaltigkeit, und die „formale Freiheit des Wissens" ist, wie später bei Schelling, das principium individuationis oder der Grund der Endlichkeit[3]). Nur in der Reflexion und durch sie erscheint das Eine Sein als in unendliche Strahlen gebrochen[4]), erst das Wissen bringt das Verhängnis der „Unendlichkeit" mit sich. Unendlichkeit ist hier stets gleichbedeutend mit Ruhelosigkeit und Zersplitterung des Irdischen. Der Begriff er-

[1]) S. besonders wieder die „Anweisung", z. B. V, 444 ff., 458.

[2]) So besonders in der „Anweisung" und den darauffolgenden Schriften, aber auch schon vorher.

[3]) S. II, 85 ff., 89, V, 440 f. Hiermit ist die von Schelling in seiner Schrift „Philosophie und Religion" (1804) vertretene Freiheitslehre, nach der gleichfalls die „Freiheit" des Wissens als principium individuationis auftritt, bereits vorweggenommen. Schelling erkennt auch an, dass Fichte ihr am nächsten gekommen sei, WW VI, 42 f. Allein wenn er in der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre" (1806) Fichte beschuldigt, die „spekulative Theorie der Freiheit" von ihm entlehnt zu haben (WW VII, 82 f.), so beruht das auf einem argen, aber erklärlichen Irrtum, da Schelling nämlich die Wissenschaftslehre von 1801 (die in den „Sämtlichen Werken" zum erstenmal gedruckt worden ist), noch nicht kannte. In der Darstellung seiner Gedanken mag übrigens Fichte öfter von Schelling beeinflusst sein. Gegen Schellings Lehre vom „Abfall" des Endlichen von der Gottheit, der er doch selbst so nahe kam, polemisiert er deutlich V, 441, 444, 450, 452. VII, 298, vgl. VIII, 399.

[4]) V, 452 ff., 458, vgl. II, 507, 513.

hält so den Sinn wieder, den er bei Plato hatte und den er später bei Hegel wieder gewinnt[1]). Während dem kritischen Denker das an der Unbegreiflichkeit des Empirischen sich abmühende Wissen als der uns allein mögliche Zustand, zugleich freilich als ein Zurückbleiben hinter einem gedachten Ideale gilt, wird in der metaphysischen Betrachtung dieser Abstand in einen Abfall von dem wahren „Denken" und „Schauen", in eine Verdeckung und Zersplitterung der hypostasierten wahren Wirklichkeit verwandelt (vgl. S. 183).

Diese Lehre vom Wissen kann dennoch in gewissem Sinne als der verdichtete Ausdruck des von uns festgestellten Verhältnisses zwischen metaphysischem und kritischem Irrationalitätsproblem angesehen werden. Selbst in der metaphysischen Formulierung, nach der das Endliche geleugnet, das Problem des Endlichen eigentlich vernichtet wird, macht sich noch die Wahrheit geltend, dass die Irrationalität des Besonderen nur als eine Beziehung zum Wissen Sinn hat und darum das philosophische Verstehen dieser Irrationalität nur innerhalb des kritischen Idealismus möglich ist, dass also in unserem Falle die Metaphysik jede fruchtbare Behandlung dieses Gedankens im Grunde der vorangegangenen kritischen Epoche verdankt. Darin besteht ja überhaupt die hohe problemgeschichtliche Bedeutung dieser ganzen Phase von Fichtes Philosophie, dass die sonst in der Geschichte gesondert auftretenden kritischen und metaphysischen Spekulationen über die Unbegreiflichkeit des Individuellen hier in lebendiger Wechselwirkung beobachtet werden können.

Die rein erkenntnistheoretische Behandlung des Individuellen, die wir in den Systemen des transscendentalen Idealismus verfolgt haben, hat uns bis jetzt zwei Hauptausprägungen der philosophischen Stellungnahme zum Individualitätsproblem gezeigt: die Lehre von der logischen Irrationalität und die positive Wertung

[1]) Besonders V, 456 ff., VII, 370 ff. Unendlichkeit giebt es nur in der Erscheinung oder „Ersichtlichkeit" des Absoluten, das Absolute selbst hingegen ist „mehr denn das Unendliche".

des Individuellen. Allein die „erkenntnistheoretische Wertindividualität“ ist nie ganz streng in ausschliesslich erkenntnistheoretischem Sinne gedacht worden (vgl. S. 150ff.); sie weist vielmehr stets über die Erkenntnistheorie auf andere Wertungsgebiete hinaus. Wenn wir darum im „dritten Teil“ auch noch Fichtes kulturphilosophische Beleuchtung des Individuellen darstellen, so liefern wir damit eine notwendige, schon durch die rein erkenntnistheoretischen Spekulationen über das Individuelle geforderte Ergänzung und Fortsetzung der bisherigen Ausführungen. Umgekehrt wird sich andrerseits herausstellen müssen, dass die Kenntnis von Fichtes logischer und erkenntnistheoretischer Fassung des Wirklichkeitsproblems die unerlässliche Grundlage für das Verständnis seiner Geschichtsphilosophie bildet (vgl. S. 21 bis 24). Denn grade das Eingeständnis einer rein logischen Irrationalität ist stets die Vorbedingung für die hinzutretende Wertung des Individuellen gewesen (vgl. S. 151 ff.). Die gegenseitigen Beziehungen zwischen Wert und Unbegreiflichkeit des Besonderen werden darum den Hauptinhalt auch des „dritten Teiles“ ausmachen; und wie wir bisher auf den transscendentalen Idealismus stets nur, soweit er sich als Individualitätslogik betrachten liess, eingegangen sind, so wird sich uns auch die Geschichtsphilosophie Fichtes in ihren methodisch bedeutsamen Bestandteilen als Individualitätsphilosophie darstellen.

Dritter Teil.

Fichtes Geschichtsphilosophie.

I. Kapitel.

Die metaphysische Methode der nachkantischen Kulturspekulation.

Die Ausbildung von Fichtes Geschichtsphilosophie fällt in jene Epoche der Abkehr von den Principien des Kriticismus, die fast ausschliesslich von solchen Denkern eingeleitet wurde, deren Bildungsgang grade von der Kantischen Philosophie entscheidende Einflüsse erfahren hatte. Da von diesem weltgeschichtlichen Prozess auch das System der Wissenschaftslehre in seinen Tiefen ergriffen wurde, so muss als grundlegende Bedingung jedes Verständnisses von Fichtes geschichtsphilosophischem Werten eine Klarheit darüber erstrebt werden, warum in jener Zeit die reine und blosse Transscendentalphilosophie wieder einer Metaphysik weichen musste, die zu einem grossen Teil von kulturphilosophischen Interessen geleitet war.

Nun hatte uns bereits der Entwicklungsgang der Wissenschaftslehre in seinen rein logisch-erkenntnistheoretischen Bestandteilen bis zu einem Punkt geführt, an dem das Problem des Individuellen eine tiefgehende Unzufriedenheit mit dem transscendentalen Apriorismus hervorrief. Das Individuelle, im ersten Entwurf der Wissenschaftslehre gleich der nur quantitativen und mathematischen Individualität rationalistisch zersetzt und dem Absoluten emanatistisch preisgegeben, errang erst durch

den Umschwung von 1797 eine bescheidene Selbständigkeit und zwar als Gegensatz zu den wertvollen rationalen Vernunftformen, als Schranke somit, aber eben „nur“ als Schranke. Und erst in dem weitergehenden Antirationalismus der darauffolgenden Jahre tritt der irrationale Faktor als das „Unmittelbare“ dem von aller metaphysischen Verlebendigung nunmehr gänzlich gereinigten Wissen entgegen. Dieser Verlauf des Irrationalitätsgedankens ist deshalb von ungemein wichtiger Vorbedeutung für die spätere Geschichtsphilosophie geworden, weil in ihm die Leistung, die von der blossen Logik und Erkenntnistheorie für die Lösung des Individualitätsproblems zu erwarten stand, in erschöpfender Vollständigkeit dargeboten zu sein schien. Diese ganze Bemühung der Logik musste nun aber gleichzeitig mit einem entscheidenden Umschwung in der Gewohnheit des Wertens als völlig unzulängliche und unfruchtbare Arbeit empfunden werden, in dem Augenblicke nämlich, da das Einzelne seinen Wert nicht mehr einer über ihm stehenden Allgemeinheit entlehnen, sondern ihn aus seiner eigenen Individualität schöpfen sollte. Denn die in dem Dualismus des Abstrakten und Konkreten, des Allgemeinen und Besonderen stets steckengebliebene Erkenntniskritik steht ja dann der eigentümlichen Wertfülle des Einzelnen, die nur jenseits dieser Scheidung erfassbar wird, aus principiellen, nämlich methodologischen Gründen ohnmächtig gegenüber. Das Höchste, zu dem sich der blosse „Transscendentalismus“ aufzuschwingen vermag, war das Zugeständnis der Unsagbarkeit und Unbegreiflichkeit des empirisch Wirklichen, also der Verzicht auf jedes weitere Eindringen, das verzweifelnde oder gleichgiltige Stehenbleiben vor den Pforten der Individualität. Diese These der Irrationalität erscheint plötzlich als im Grunde genommen durch und durch rationalistisch; sie hält ja den Reichtum des Wirklichen an ein Ideal des Erkennens und Deducierens, in allem erblickt sie einen besonderen Fall des allgemeinen Wissens. Sie ist nur Wissenschaftslehre, „subjektiver Idealismus“. Welch ungeheure Wandlung! Derselbe Denker, der früher aus Rationalismus die Irrationalität verkannte, kennzeichnet sie jetzt, nachdem er sie anerkannt, als noch zu rationalistisch (vergl. den zweiten Teil, Abschn. 2, Kap. III). Wegen dieser

unvollkommenen Bewältigung des Individualitätsproblems verwirft er nun aber zugleich die ganze frühere Methode des „blossen Wissens", und anstatt die bisherige Transscendentalphilosophie zu ergänzen, glaubt er sie ablösen zu müssen durch eine grundsätzlich neue Spekulation, die den Schwierigkeiten, denen das ältere Denken unterlag, ein ganz neues Organ entgegenbringen und demgemäss die wertvolle Einzelgestalt nicht als ein undurchdringliches Objekt der Reflexion sich gegenüber stellen, sondern sich selbst ganz mit ihr durchdringen, die Struktur der „Wertindividualität" sozusagen schon in die Methode aufnehmen soll.

An dieser Stelle treffen wir auf einen Kreuzungspunkt der Wertungsarten, die unsere „Einleitung" auseinander hielt, und der logischen Theorieen, die unser „erster Teil" ausdrücklich ohne Verflechtung mit jenen darstellen wollte (s. S. 23). Denn offenbar wird hier durch ein Bedürfnis des Wertens die analytische Logik als mit diesem unvereinbar abgestossen und dadurch der ganzen Erkenntnistheorie die Grundlage entzogen. Um diese eigenartige, keineswegs sachlich unvermeidliche Gedankenverkettung, die die deutsche Spekulation etwa an der Scheide des 18. und 19. Jahrhunderts aufweist, in ihrer ganzen Tiefe zu würdigen, müssen wir uns noch genauer die historische Situation vergegenwärtigen, der sie entsprang. Erst dann kann verständlich werden, was es mit der Übertragung der Wertindividualitätsstruktur vom Objekt auf die Methode für eine Bewandnis hat.

Für Kant war Philosophie gleichbedeutend mit der Abgrenzung der auf den verschiedenen Gebieten herrschenden Vernunftwerte gewesen. Jedes der hierbei gewonnenen formalen Kriterien, das erkenntnistheoretische, das ethische, das ästhetische, repräsentierte in philosophischer Abstraktion betrachtet und als Gebilde transscendentaler Analyse, seiner logischen Qualität nach einen Allgemeinbegriff, der auf jeden einzelnen Fall der Erkenntnis-, der ethischen, der ästhetischen Wirklichkeit anwendbar sein musste. Dergestalt in transscendentaler Isolation einander gleichgestellt, unterschieden sich jedoch diese drei Wertarten, sobald man ihr innerhalb der Vernunftwirklichkeit thatsächlich eingenommenes Verhalten verglich. Während

nämlich der theoretische und der ethische Wert auch im einzelnen Verwirklichungsfalle sich gegenüber der Einzelheit, die ihn blos trug, noch in spröder Allgemeinheit verhielt, und ohne innere Beziehungen zu deren besonderer Individualität und deshalb von ihr loslösbar, nur an gewissen allgemeinen Merkmalen haftete, konnte im Gegensatz dazu der ästhetische Wert, mochte er auch als transscendental-analytisch gebildeter Begriff gleich dem theoretischen und dem ethischen abstrakt formulierbar sein, sich im einzelnen Verwirklichungsfalle dennoch nur in inniger und unlösbarer Verschmelzung mit der besonderen Eigentümlichkeit seines jedesmaligen Schauplatzes offenbaren. Dies wurde besonders durch das Wesen des Genies bestätigt, das seinen exemplarischen Wert grade der unvergleichlichen Originalität seines einzelnen Auftretens verdanken sollte. Massgebend für Kants ganze Weltanschauung ist nun, wie unsere „Einleitung" bereits ausführte, nicht die inhaltliche Eigenart der ästhetischen, sondern die der theoretischen und der praktischen Vernunft geworden, oder noch besser die logische Struktur der begrifflichen Analyse selbst. Die in allen drei Kritiken gleichmässig ausgeübte transscendentale Methode ist ihm, um einen auch hierauf passenden Ausspruch Schlegels anzuwenden, „auf die inneren Teile geschlagen", d. h. sie hat seine ganze Wertungsgewohnheit endgiltig bestimmt. Auch dieser nur psychologisch erklärbare Zusammenhang, dem aber auf theoretischem und ethischem Gebiete eine sachliche Bestätigung entgegenzukommen schien, wurde bereits in der Einleitung angedeutet (s. S. 8f.). Wir können ihn jetzt dahin formulieren: Kants analytische Logik des transscendentalen Begriffs — denn darin besteht die „Methode" — erzeugt den Wertungsuniversalismus. Weil in der transscendentalen Analyse alle Gebilde die logische Form der Allgemeinheit annehmen, glaubt Kant, sie müssten auch nach ihrem inhaltlichen Gehalt und ihrer thatsächlichen Funktion als Werterscheinung ausschliesslich die Struktur der Allgemeinheit repräsentieren; als Objekte einer allgemeinen Theorie müssten sie allgemeine Objekte sein; er überträgt also die Struktur der Methode auf die Struktur der Objekte. Jede Analyse scheint ihm deshalb auf allgemeine Begriffe von Objekten stossen zu müssen,

deren inhaltliche Bedeutung zugleich lediglich auf einer Wertallgemeinheit beruht; an den Charakter der Analyse als solcher fesselt er den nur die Wertallgemeinheit gelten lassenden Formalismus des Wertens und damit den Dualismus von Wertallgemeinheit und besonderer Exemplifikation.

In dieser historisch-psychologischen Bedingtheit ging das Gesamtbild des Kriticismus in das Bewusstsein der Nachfolger Kants über. Diese vermochten die darin steckenden fundamentalen Problemverschlingungen nicht zu lösen und machten für das abstrakte Wertungsschema die abstrakte Methode der Transscendentalphilosphie, die abstrakte Logik verantwortlich. Da die transscendentale Analyse nicht zur Lösung aller Aufgaben ausreichen wollte, verkannten sie auch ihre innerhalb einer gewissen methodischen Begrenzung unvergleichlich hohe Bedeutung, ebenso wie Kant ja umgekehrt gegen jede methodologische Begrenzung in der Brauchbarkeit seiner Grundprincipien blind gewesen war. Die Transscendentalphilosophie erachteten sie deshalb nicht für nur ergänzungsbedürftig, sondern sie hielten sie als solche, als blossen „Transscendentalismus", für verwerflich; das Verständnis insbesondere der Wertindividualität erschien ihnen nicht durch eine weitere Ausdehnung des analytischen Verfahrens, durch eine speziellere, auf die inhaltlichen Werte gerichtete Kritik gewährleistet, sondern allein durch die Preisgabe der kritischen Methode selbst. In die alten Schläuche schien der neue Wein sich nicht füllen zu lassen. Man sehnte sich darum nach einer anderen Methode, nach einem neuen „spekulativen" Organ. Hatte Kant die Methode auf das Objekt wirken lassen, so schien folgerichtig mit der veränderten Struktur des Objekts auch die ihm angemessene Methode von Grund aus sich wandeln zu müssen. In diesen durch die unvollkommene historische Erscheinungsform der Kantischen Philosophie hervorgerufenen Verwicklungen steckt der tiefste Grund für die metaphysischen Umwälzungen der nachkantischen Spekulation.

Zu fast gleicher Zeit haben Fichte, Schelling, Schleiermacher und Hegel ein Ziel angestrebt, das von der traditionellen Schulphrase die Überwindung des blos „subjek-

tiven Idealismus" oder mit besserem Recht die beginnende Versöhnung der Spekulation mit dem „Gegebenen" genannt zu werden pflegt. Die hierbei gewöhnlich zu Grunde liegende enge Auffassung der Transscendentalphilosophie verleitet häufig auch heutzutage den Historiker der Philosophie zu der falschen Meinung, als ob, blos als oberster Leitsatz der Erkenntnistheorie genommen und bei strenger Einhaltung der methodischen Schranken, der Standpunkt der Immanenz oder des „Subjektivismus" einer Ergänzung und Bereicherung durch philosophische Spezialdisciplinen irgendwie im Wege stehen könnte. Die damalige Generation vollends sah im Idealismus nur die schablonenhafte Konstatierung der allgemeinen Ichhaftigkeit, das System des verstandesmässig zerlegenden, kritisch analysierenden Wissens mit seiner Leerheit, mit seiner aus der abstrakten Methode folgenden Resignation gegenüber den unbegreiflichen Schranken der Individualität. So verbindet sich, wie stets in der Geschichte der Philosophie, der Charakter des Verstandesmässigen mit der abstrakten Tendenz, während die theoretisch unergründliche Wertindividualität in geheimnisvolle Beziehung zum unmittelbaren „Gefühl" tritt (vgl. auch ob. S. 149 f.). Fichte selbst, der Idealist, der Wissenschaftslehrer, hat als einer der ersten — in der „Bestimmung des Menschen" — das Bedürfnis nach einer über das Wissen sich erhebenden Spekulation ausgesprochen, und Schelling griff begierig diese Bestätigung seiner eigenen Ansicht auf, dass die bisherige Wissenschaftslehre auf dem Reflektierstandpunkt stehen geblieben sei[1]).

Überall erwacht jetzt eine Entrüstung gegen das gleichgiltige Wissen, das wie ein Spiegel teilnahmslos alle Gegenstände an sich vorüberziehen lässt, unfähig, dem unendlichen Reichtum des Lebens sich verständnisvoll anzuschmiegen. Statt kalter Reflexion wird auch für die Philosophie unmittelbares Fühlen, Anschauen, Ergriffensein, Erleben gefordert. Es vollzieht sich das vorher erläuterte Überströmen der Wertindividualität vom Objekt in die Methode. So werden auch bei Fichte „Realität" und „Leben" aus ihrer Trennung von der Philosophie erlöst und von einem „höheren Realismus", einer

[1]) In seinen Briefen an Fichte, Leb. II, 350 f., 353.

neuen „Lebenslehre“ innig durchdrungen. So unendlich abgestuft wie die lebendige wertdurchtränkte Wirklichkeit selbst soll die ihr angemessene Spekulation werden. Die berechtigte Auflehnung gegen den in einseitiger Abstraktheit steckengebliebenen Kantianismus wird dabei durch einen Ekel an aller Analyse, einen nicht nur historisch veranlassten, sondern originär metaphysischen Trieb auf das Lebhafteste unterstützt. Hatte doch Fichte noch kurz vor dem entscheidenden Umschwunge von einer Ausdehnung der transscendental-analytischen „Theorie“ auf alle unmittelbaren Lebenswerte, auch auf die religiösen, das Heil der Philosophie erhoffen können (s. S. 158 f.). Aber bald drang auch bei ihm die intelligible Individualität aus dem perceptum in das percipiens. Die ganze in das 19. Jahrhundert fallende metaphysische Phase wird durch diese Eigentümlichkeit einer wertindividualistisch-intuitiven Spekulation gekennzeichnet. Und erst in dieser Zeit kam, was bisher stets missverstanden wurde, auch über Fichte der Geist der „intellektuellen Anschauung“, während das Verlassen des Grundsatzes der Diskursivität in den Anfangsstadien der Wissenschaftslehre viel mehr durch das Pathos des einheitlichen Systematisierens, des aprioristischen und rationalistischen Deducierens verschuldet wurde. Jetzt stellte er sich selbst mitten in jene Bewegung, deren Ziel das Hinausgehen über jede blosse „Wissenschaftslehre“ war.

Schelling wurde der Anführer in dem Kampf gegen den transscendentalen Idealismus, für den im Bewusstsein das Ursprüngliche und Voraussetzungslose besteht, die Fülle der Wirklichkeit, Natur und Geist, zur bloss „phänomenalen“ Existenz eines „Objekts“ herabsinkt. An die Stelle der schematischen und sterilen Subjekt-Objektivität hat, wie auch Schleiermacher lehrte, das absolute Erkennen des Absoluten zu treten. Die alte Furcht der gefühls- und glaubensphilosophischen Richtung vor der Zerstörung der nur in ihrer Unmittelbarkeit sich offenbarenden intelligiblen Individualität durch die zersetzende Abstraktion und durch die Scheidung von Form und Materie, sowie durch den Dualismus des Allgemeinen und Besonderen, kehrt in den verschiedenartigsten Umbildungen bei den nachkantischen Metaphysikern wieder. Schelling setzt die „intellektuelle Anschauung“ dem dualistischen und vermittelnden Erkennen

der Wissenschaftslehre, Troxler das Urbewusstsein oder unmittelbare Wissen dem reflektierenden und diskursiven Bewusstsein mit ausdrücklichem Hinweis auf Jacobi entgegen, Berger stellt den unmittelbar vernehmenden Verstand über die abstrakte oder blos formale Erkenntnisweise, Krause die unbedingte, urwesentliche Erkenntnis, die Wesenschauung über die nur begrifflichen Erkenntnisse, Solger bekämpft den Dualismus des Allgemeinen und Besonderen, Baader den des Apriori und des Aposteriori[1]). Überall eine gleichsam geniale Erkenntnistheorie, die eine Wertindividualität in rein methodisch-spekulativem Sinne konstruiert! Auch für Fichte endlich hat sich in der ganzen metaphysischen Epoche die Welt des niederen Wissens in eine Schein- und Schattenwelt, eine Region blosser Schemen und Bilder verwandelt. Auch er sieht „im Hintergrunde der Form und nach ihrer Zerstörung erst die wahrhafte Realität", glaubt an eine Intuition unmittelbar anschaulicher Werte. Wie das Absolute, das Eine göttliche Leben, so muss auch das Erleben, der „Gedanke", die „Sehe" den Charakter der Wertindividualität an sich tragen[2]).

Man sollte über der metaphysischen Umhüllung, über der ungerechtfertigten Verachtung aller kritischen Analyse, also über der unvollkommenen Problemlösung nicht die richtige Problemstellung, die berechtigten Motive, den Tiefsinn jener nachkantischen Spekulation verkennen. Die Sehnsucht, eine neue Stellungnahme zum Individualitätsproblem zu gewinnen, entsprang sehr berechtigten kulturphilosophischen Interessen. Ein ungeheures Verdienst lag in dem dunklen Gefühl, dass der doch nun einmal abstrakt gebliebene Kriticismus nicht alle Aufgaben gelöst habe und dass die Durchdringung der individuellen Wertwirklichkeit einen anderen Ausgangspunkt als den dualistischen erheische. Mit gutem Grund durfte Schelling das stolze Wort aussprechen, dass mit der Überwindung

[1]) Schelling WW 1. Abt., IV, 249 f., 253 f., 340 ff., 353 f., V, 249 f., 273 f., VI, 22 ff., Erdmann, Spekulation I, 296 ff., II, 260 f., 424 f., 447, 596 f, 646, 651.

[2]) Leb. II, 278, 321, N II, 213, 290 f., VIII, 364 f., 367 f., 370, 372, V, 410, 418, 445, 448, 462, 541 f., 553, N III, 257 ff., VII, 305, II, 685 f., 690 f., IV, 370.

der „aller Wirklichkeit entfremdeten Philosophie“ „der Durchbruch in das freie offene Feld objektiver Wissenschaft“ errungen sei. In den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ hat er das Bild einer in alle Offenbarungen des Absoluten eindringenden, in den positiven Disciplinen objektiv gewordenen Vernunftwissenschaft entworfen. Eine Potenzierung dieser Tendenz, gradezu eine auf Erfahrung und transscendente Thatsächlichkeit abzielende Richtung, eben einen „metaphysischen Empirismus“, stellt endlich Schellings „positive“ oder „geschichtliche“ Philosophie dar. In umgekehrtem Sinne wurde Schlegel ein Beweis für die engen Beziehungen zwischen der metaphysischen Methode und dem neuerwachenden Sinn für die Erforschung des Gegebenen, indem seine geniale Fähigkeit des Nacherlebens geschichtlicher Wirklichkeit schliesslich in der Theorie eines spekulativen Erfahrungswissens einen philosophischen Ausdruck suchte [1]).

Als der Höhepunkt dieser ganzen Bewegung muss aber Hegel begriffen werden. Das Bedürfnis nach der Prägung neuer Kulturbegriffe setzt sich bei ihm unmittelbar in eine neue logische Theorie vom Begriff um; und grade die für seine Weltanschauung am bedeutsamsten gewordene Struktur der Werttotalität, wie sie etwa der „sittliche Organismus“ des Staates aufweist, gab das Vorbild für die logische Struktur des Begriffes ab, weshalb er z. B. auch den abstrakten kulturphilosophischen Individualismus auf einen rein logischen Atomismus zurückzuführen vermochte (vgl. S. 63). Reiht er sich so in der rein spekulativen Ausfüllung der von der abstrakten Methode freigelassenen Lücken den übrigen Metaphysikern an, so ragt er doch gleichzeitig weit über sie hinaus, da er sich nicht mit einer Negation der analytischen Logik oder einer blossen Herabdrückung der Bedeutung des niederen Wissens samt seiner verhängnisvollen Irrationalität begnügt, sondern nun seinerseits das für die Vertreter der intuitiven Metaphysik unlösbar gebliebene Kantische Irrationalitätsproblem mit den Mitteln einer eigenen Philosophie in Angriff nimmt und durch die Schöpfung einer neuen Logik bewältigt.

[1]) Vgl. Erdmann, Grundriss II, 484.

Er befreit dadurch zugleich das spekulative Erfassen der Wertindividualität aus seiner Verschlingung mit der metaphysischen Intuition. Nur wenn man Hegels System so als das Zusammenwirken des Ringens mit der logischen Irrationalität einerseits und der tieferliegenden kulturphilosophischen Triebkräfte andrerseits würdigt, vermag man ihm in seiner unvergleichlichen Mischung von Rationalismus auf der einen, von Tiefe und Gediegenheit des konkreten Wertens auf der anderen Seite gerecht zu werden. Er erscheint dann als das einzige ebenbürtige Gegenbild zu Kant. Denn er verwirft nicht nur die dualistische Logik als unverträglich mit der intuitiven Erfassung der Wertindividualität, sondern unterbaut vielmehr sein antidualistisches Werten des Individuellen durch eine antidualistische Logik, sowie bei Kant umgekehrt die dualistische und formalistische Erkenntnistheorie im Einklange mit dem abstrakten Werten gestanden hat. Auch darin sind beide Denker miteinander zu vergleichen, dass ihr kulturphilosophisches Werten in letzter Linie doch einer gleichsam nur automatischen Übertragung aus ihrer Erkenntnistheorie verdankt wird. Kants geschichts- und rechtsphilosophischer Rationalismus erwies sich ja als einseitige, aber psychologisch verständliche Folgerung aus gewissen transscendentalen Begriffsverhältnissen. Entsprechend wird Hegels konkreteres Werten nicht gleichzeitig von einem darüberstehenden kritischen Bewusstsein erleuchtet, sondern erfolgt ohne das Aufgebot seiner speziell kulturphilosophischen Besinnung und ergiebt sich wie von selbst aus einer metaphysischen Logik.

So erhalten wir hier einen Einblick in die zum Teil durch die Sache, zum Teil aber durch die Macht der Problemverschlingung gestifteten gegenseitigen Beziehungen zwischen den logischen Theorieen, die unser „erster Teil", und den Wertungsarten, die unsere „Einleitung" noch ganz gesondert von einander behandelt hatte.

Die Eigenart von Fichtes Stellung in der klassischen Epoche der deutschen Geschichtsphilosophie beruht nun in methodologischer Hinsicht darauf, dass er zwar auch im Banne der spekulativen Methode gestanden, daneben aber die analytische Logik dennoch nicht

aufgegeben hat. (Vgl. auch den 3. Abschnitt des zweiten Teiles.) Seine neue Metaphysik bringt ja nicht einen einfachen Rückfall in den transscendentallogischen Emanatismus von 1794 mit sich, durch den damals auch er (wie später Hegel) die analytische Logik einfach zu ersetzen gedachte. Immerhin mag aber auch an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass die um 1800 erfolgende schroffe Wendung gegen einige prinzipielle Folgerungen aus der analytischen Logik, insbesondere der Rückschlag gegen die Wissenschaftslehre als eine dualistische Reflexionsphilosophie — eine Selbstbeurteilung, die doch in den ersten Jahren ganz undenkbar gewesen wäre — für jeden völlig rätselhaft bleiben muss, der nicht die von uns aufgedeckten grundlegenden Wandlungen, die die Wissenschaftslehre inzwischen durchzumachen hatte, in Rücksicht zieht.

Nachdem jetzt die für kulturphilosophische Zwecke methodisch bedeutsamen Tendenzen auch in der Metaphysik nachgewiesen und damit endlich alle Bedingungen der allgemeinen Erkenntnistheorie beigebracht sind, kann nunmehr verständlich gemacht werden, welche Form der Geschichtsphilosophie auf diesen allgemein philosophischen Grundlagen aufgebaut wurde.

II. Kapitel.

Die geschichtsphilosophische Wertindividualität.

Über Fichtes Fortsetzung der Kantischen Geschichtsmetaphysik darf diese Darstellung flüchtig hinweggehen, unserer ganzen Absicht gemäss (s. ob. S. 21) und weil dieser Teil seiner Geschichtsphilosophie, in dem man ja seine geschichtsphilosophische Leistung beschlossen glaubte, genügend gewürdigt zu sein scheint. Ein unbestreitbares Verdienst Fichtes besteht hierbei zunächst allerdings darin, dass er die Tendenz der Kantischen Geschichtsphilosophie, in der wir deren „Grösse" erblickten, nämlich die Erkenntnis des Wertmoments im Kultur- und Geschichtsbegriff, weiter verfolgt und fruchtbar macht

(vgl. ob. S. 4). Aber dadurch treten gleichzeitig grade auch die Gefahren des rein spekulativen Verfahrens besonders scharf bei ihm hervor. Da die Geschichtsphilosophie nicht als logische Specialdisciplin, sondern als ein den übrigen spekulativen Wissenschaften koordinierter Bestandteil der einen metaphysischen Grundwissenschaft gedacht wird, so muss der Versuch gewagt werden, den „Sinn" der Geschichte als eines Ganzen, den „Weltplan", in unmittelbarer Anschauung zu umfassen. Diesem Beginnen aber haftet unabtrennlich der Mangel an, dass die konkrete Gesamtheit des Kulturgeschehens in Formeln eingezwängt und zu metaphysischen Abstraktheiten verflüchtigt wird, für die Wertstruktur des Geschichtlichen aber kein eigentliches Verständnis dabei herauskommt.

Wird somit in den folgenden Ausführungen auf den genaueren Ausbau von Fichtes Geschichtsmetaphysik kein grosses Gewicht gelegt, so bleibt trotzdem die im vorigen Kapitel charakterisierte metaphysische Methode auch für die von uns versuchte Behandlung von Fichtes Geschichtsphilosophie ein unentbehrliches Orientierungsmittel. Denn sie erscheint doch so sehr als der allgemeine spekulative Rahmen und die bestimmende Grundströmung, dass wir alle Ansätze eines nicht metaphysischen Eindringens in das Wesen des Geschichtlichen immer nur als trotz Metaphysik und durch Metaphysik hindurch sich emporarbeitend richtig werden würdigen können. —

Als die dem Geschichtlichen von vornherein günstige Kehrseite der nachkantischen Spekulation haben wir bereits im Allgemeinen die bedeutsame Eigentümlichkeit kennen gelernt, dass in ihr nicht abstrakte und formale Erkenntniswerte, letzte ethische oder religiöse Ideale zu inhaltlichen Übersinnlichkeiten umgedeutet (vgl. darüber S. 28), sondern Wertindividualitäten metaphysisch hypostasiert werden. Auch Fichtes Kulturphilosophie ist grade dadurch vor der Einseitigkeit des die Wirklichkeit übersehenden (in doppeltem Sinne!) und überfliegenden Blickes bewahrt worden und hat trotz der danebenhergehenden aprioristischen Tendenz gleichzeitig das Gepräge einer nur am Konkreten sich sättigenden, wenn auch sublimierten Er-

fahrung und eines unmittelbaren Erlebens zwar ins Transscendente verlegter, aber dennoch inhaltlicher Werte erhalten können. Ohne deshalb die Bedingtheit dieser Vorzüge durch ihre metaphysische Einkleidung vergessen zu wollen, werden wir Fichte einen ungeheuren Fortschritt über Kant darin zugestehen müssen, dass er aus den formelhaften Begriffsnetzen sich gerettet, zum ersten Mal den Ton darauf zu legen gewagt hat, dass das Ganze der Geschichte eine einmalige, eigentümliche Entwicklung darstelle[1]). Schon in dieser Überführung schematischen Umschreibens in unmittelbareres Empfinden steckt, wie nebenbei bemerkt werden mag, zweifellos — wenn auch noch latent — eine richtige Einsicht auch in die Struktur des Geschichtlichen.

Es lässt sich genau beobachten, dass diese Umsetzung des Inbegriffs der Werte, des Ganzen der Gattungsaufgabe, des „Einen göttlichen Lebens" aus abstrakter Unbestimmtheit oder gestaltloser Verschwommenheit in den Gedanken des über die Generationen sich erstreckenden lebendigen Wertverlaufs stets dann gelingt und ausdrücklich zum Bewusstsein kommt, wenn grade die einzelnen Individuen als Glieder und Träger dieses Werdens betrachtet werden. An der einzelnen Wertindividualität und durch sie offenbart sich auch das Ganze als Werttotalität; Gesamt- und Gliedindividualität werden mit einem Schlage erleuchtet. Den einzelnen Trägern der Gattungszwecke, den von ihrer höheren Bestimmung „begeisterten Menschen" wird nämlich die Aufgabe zuerteilt, die Welt nach der göttlichen Idee „fortzuentwickeln" und Gottes ewigen Ratschluss „von einer anderen, bis jetzt völlig verborgenen Seite" zu denken, ihn „eine neue Gestalt" in sich gewinnen zu lassen. Dass dem Denker so an der bedeutenden Einzelgestalt auch das Ganze als eine von Individualität zu Individualität schreitende Fortentwicklung aufgeht, ist tief in der Sache begründet. Denn da wir die Vernunfttotalität als ein wahrhaft gefülltes Ganzes irgendwie zu erfassen gar nicht im Stande und deshalb nur allzuleicht versucht sind, sie in einer inhaltsleeren Formel zu umschreiben

[1]) Vgl. Natalie Wipplinger, der Entwicklungs-Begriff bei Fichte. Freiburger Dissertation, bes. 39 f., 53 ff., 74 ff.

oder in der die Wirklichkeit verkürzenden Perspektive eines Endziels erschauen zu wollen, so müssen wir immer wieder durch die greifbare Fülle des Einzelnen uns zur Erinnerung an des Ganzen lebendige Gesamtwirksamkeit zurückführen lassen. Auch bei Fichte wird ja die konkretere Fassung des Entwicklungsgedankens — zwar meist nicht mehr durch tötende Abstraktionsbegriffe, wohl aber — durch den die „unendliche" Veränderlichkeit des „Mannigfaltigen" als blossen Schein leugnenden starren Eleatismus und Monismus immerwährend bedroht, und nur in beständigem, nie geschlichtetem Streit mit diesem absoluten Akosmismus vermag sich bei ihm der Glaube an ein wahrhaftes ewiges Fortschreiten des „ursprünglichen Lebens" durchzusetzen. Erst vor der lebendigen Auffassung des Kulturverlaufes, in den der „einzelne Auserwählte", der „göttliche Mensch" eintritt als hervorbringend das „Neue, Unerhörte und vorher nie Dagewesene", der „wie jede Individualität nur einmal gesetzt sein kann in der Zeit, und in derselben nie wiederholt werden", schwindet die universalistische Metaphysik zu leerer Bedeutungslosigkeit zusammen. „Jeder ohne Ausnahme, sage ich, erhält seinen ihm ausschliessend eigenen, und schlechthin keinem andern Individuum ausser ihm also zukommenden Anteil am übersinnlichen Sein, welcher Anteil nun in ihm in alle Ewigkeit fort sich also entwickelt, — erscheinend als ein fortgesetztes Handeln, — wie er schlechthin in keinem andern sich entwickeln kann; — was man kurz den individuellen Charakter seiner höheren Bestimmung nennen könnte." Mit solcher Würdigung der unvergleichbaren Einmaligkeit des historisch Bedeutsamen geht die konkretere Behauptung Hand in Hand, dass stets die in einzelnen Persönlichkeiten wirksam gewordenen Verkörperungen der Gattungszwecke, dass Religiose, Heroen, Künstler, Wissenschaftler über den Fortgang des Menschengeschlechtes entschieden haben[1]).

Wenn nun so das Einzelleben zwar der Erkenntnisgrund des Gesamtlebens werden kann, so ist Fichtes An-

[1]) VII, 41, 45 ff., 49, 119, 237, VI, 352, 356, 368 f., 370, 386, 406 f., V, 465, 530 ff., 572, N III, 192; II, 86, 115, 117 ff., VI, 369, V, 445, 458 f., 471 ff., VII, 368, 374, II, 600 ff., 639 ff.

sicht doch stets dahin gegangen, dass in letzter Linie der Wertgrund auch für das Einzelne ausschliesslich im Ganzen zu suchen sei. Wir haben früher eingesehen, dass die Wertindividualität zur Eingliederung in eine Werttotalität gradezu auffordert (s. S. 13ff.). Fichte geht weiter: nur die in ein Wertganzes sich eingliedernde Individualität hat nach ihm überhaupt Anspruch auf den Rang der Wertindividualität. So wirkt der metaphysische Universalismus in abgeschwächtem Grade als Werttotalismus nach, aber ohne in dieser Gestalt der Individualität des Einzelnen noch gefährlich werden zu können. Denn obgleich diese zwar einen vom Gesamtzweck erst übertragenen Wert erhält, so wird dadurch ihrer Eigentümlichkeit und Unvergleichbarkeit doch um keines Haares Breite Abbruch gethan, da sie, wenn auch als Glied, so doch als unersetzliches und unvertauschbares Glied und als einmaliges, individuelles Gebilde in die einmalige Entwicklungslinie fest und sozusagen unverschiebbar eingestellt wird. In praktischer Hinsicht folgt daraus die Aufopferung aller persönlichen Zwecke und die Hingabe des Individuums an die Gattung. Der Einzelne „betrachtet seine individuelle Person selbst als einen Gedanken der Gottheit" oder als „Offenbarung des sittlichen Endzwecks von einer neuen, bis jetzt durchaus unsichtbaren Seite". Somit erscheint das Individuelle zwar nur als Bruchstück, Durchgangspunkt, Fragment; aber doch als eigenartiges und unverwechselbares Fragment mit einem „eigentümlichen Anteil am übersinnlichen Sein", als ein Schauplatz göttlichen Lebens, „wie es lediglich in ihm und seiner Individualität sich entwickeln kann und soll". „Jeder soll das, was schlechthin nur Er soll, und nur Er kann . . . . nur Er und schlechthin kein anderer; und das, wenn er es nicht thut, in dieser stehenden Gemeinde von Individuen wenigstens gewiss nicht geschieht." Eine eigenartige Lösung des Individualitätsproblems hat Fichte hier gefunden: das einzige selbständige und in sich vollendete Individuelle ist das ganz Universale, und jedes Einzelgebilde weist über sich hinaus, aber nicht auf ein Allgemeines, das sich in ihm verkörpert und das im Grunde gleichgiltig sein müsste gegen seine Einmaligkeit und Einzigkeit, sondern auf ein Ganzes, das mit seiner

Individualität die des Gliedes umfängt und bestätigt[1]).

Der tiefste Punkt des Eindringens in das Problem des Individuellen kann sich uns aber erst erschliessen, wenn wir aufdecken, wie Fichte bereits eine Versöhnung der widerstrebenden Richtungen des Akosmismus und Individualismus anzubahnen, ein spekulatives Verbindungsglied zwischen ihnen aufzufinden vermoehte. Der letzte tiefsinnige Hemmungsgrund, aus dem heraus er nur zögernd und widerwillig, unter stetem Ringen mit entgegengesetzten Antrieben, den Wert in die Individualität eingehen und sich von ihr durchdringen lässt, beruht auf der richtigen Überlegung, dass in der Individualität blos als solcher, d. h. lediglich in der empirischen Unterschiedenheit des Einzeldings von allen anderen, in dem brutalen Grade-So-Sein nicht die geringste Legitimation einer Wertung anzutreffen sei. Soll trotzdem das Individuelle nicht blos den gleichgiltigen Schauplatz, sondern den wesentlichen Grund des in ihm verkörperten Wertes abgeben, so muss doch in gewissem Sinn erst einmal über die blosse Individualität hinausgegangen und innerhalb ihrer zwischen Wertzufälligem und Wertwesentlichem unterschieden werden, zwischen dem, was die Hülle oder das blosse Substrat und dem, was den Kern oder den ewig giltigen, aber gleichfalls individuellen Bestandteil repräsentiert, im Verhältnis zu dem dann das Übrige an der Individualität als vergänglicher Erdenrest erscheint. Blosse Individualität als gemeinsame Struktur alles Wirklichen steht ja in der That der besonderen Auszeichnung durch den Wert noch als „zufällig" gegenüber. Nicht einen Individualismus, nein, einen Fanatismus des Wertens würde predigen, wer leugnen wollte, dass die Individualität als solche eine unterhalb des Wertes gelegene Sphäre bedeutet. Für diese Region, aber auch nur für sie, behält denn auch der akosmistische Universalismus das letzte Wort mit seiner Behauptung, dass alles Individuelle gleich und gleich-

[1]) VII, 56, VI, 356, 377, 383 f: „jedes besonderen Individuums Leben ein besonderes, ihm allein zukommendes und von ihm allein gefordertes Resultat", 386, 393 f., 406 f., II, 663 ff., z. B.: „die Entstehung eines Individuums ist ein besonderes und durchaus bestimmtes Dekret des sittlichen Gesetzes überhaupt."

mässig nichtig ist. Es giebt nur Bestimmtheit überhaupt, nicht besondere Bestimmtheit! — so wird vom Wertungsstandpunkt aus die auch jetzt nicht fallen gelassene rein logische These (vgl. ob. S. 167f.) gradezu umgekehrt. Die Spaltung des Individualitätsbegriffes, die Scheidung in eine individuell-vergängliche und in eine darauf ruhende individuell-ewiggiltige Schicht, mit der daraus erklärbaren Verträglichkeit von Akosmismus und Individualismus des Wertens, diese, wie es scheint, in ihrer Bedeutung noch nicht genügend gewürdigte Leistung Fichtes, giebt den tiefsten Aufschluss über die Fassung des Individualitätsproblems in der ganzen metaphysischen Epoche der Fichteschen Philosophie. „Jedes Individuum erhält nun eine doppelte Bedeutung. Es ist teils ein Empirisches, Darstellung der leeren Form eines Sehens. Insofern ist es allen übrigen schlechthin gleich . . . . teils ist es etwas an sich, ein Glied der Gemeinde . . . . Soviel aber ist klar, dass, da diese Gemeinde ein aus solchen Individuen zusammengesetztes organisches Ganzes ist, jedes Individuum seinen Anteil an jenem Sein und Leben der Gemeine haben werde, worin schlechthin kein anderes ihm gleich ist". Das überempirische Element unseres individuellen Wesens wird nun gemäss der vorher geschilderten Grundanschauung stets als eingeordnetes Glied in einem umfassenden Wertzusammenhang gedacht; es soll also aus dem blos Empirischen eine Welt von übersinnlichen Individualitäten herausragen, die, nur an einzelnen Punkten die breite Masse der sinnlichen Individualität berührend, im übrigen nach eigenen Gesetzen ein von der Zufälligkeit ihres empirischen Erscheinens unbeeinflusstes Dasein führt. Mit der Klarlegung dieses Gedankens hat Fichte an einer klassischen Stelle zugleich eine Auseinandersetzung mit den Romantikern verbunden und dabei in höchst prägnanter Form neben seinen individualitätzerstörenden Monismus die neue spekulative Wertung des Individuellen gestellt. Denen, die sich durch das „Stichwort von Individualität" blenden lassen, sei entgangen, „dass wir unter Individualität lediglich die persönlich sinnliche Existenz des Individuums verstehen, wie denn das Wort allerdings nur dies bedeutet; keinesweges aber

leugnen, sondern vielmehr ausdrücklich erinnern und einschärfen, dass die Eine ewige Idee in jedem besonderen Individuum, in welchem sie zum Leben durchdringt, sich durchaus in einer neuen, vorher nie dagewesenen Gestalt zeige; und dieses zwar ganz unabhängig von der sinnlichen Natur, durch sich selber und ihre eigene Gesetzgebung, mithin keineswegs bestimmt durch die sinnliche Individualität, sondern diese vernichtend und rein aus sich bestimmend die ideale Individualität, oder, wie es richtiger heisst, die Originalität“[1]).

Mit diesem Begriff der Originalität beginnt — ins Leben gerufen durch die neuen kulturphilosophischen Probleme! — eine zweite Welle des Wertungsindividualismus, nachdem die ersten Ansätze eines intelligiblen Individualismus des „Lebens“ um 1800 von der absolutistischen Metaphysik rasch im Keime erstickt worden waren. Das Unterscheidende von dem abstrakten Universalismus der früheren Zeit, wie von dem starren ontologischen Eleatismus der metaphysischen Epoche besteht in einer grundsätzlich neuen Art, im Individuellen den empirischen und den überempirischen Faktor zu sondern. Die alte Verschlingung von empirisch und individuell, von überempirisch und allgemein wird nämlich durch den mühsam herausgearbeiteten Gedanken der **überempirischen Individualität** vollständig zerstört. Aller Wert ruhte nach der früheren Anschauung in der unindividualisierten allgemeinen Vernunft, deren konkrete Realisation im empirischen Ich ebenso wie die Specifikation jedes Allgemeinbegriffes zwar als unerlässlich galt, wobei jedoch in der Einzelheit des Verwirklichungsfalles lediglich der gleichgiltige Inhaltsüberschuss über das Allgemeine erblickt wurde[2]). Daraus ergab sich dann auch jener abstrakte oder atomistische Individualismus, von dem unsere „Einleitung“ bereits gezeigt hat, dass er mit einem abstrakten Universalismus zusammenfällt (S. 16). Auch nach der späteren Ansicht soll zwar das „Zufällige“ oder unwesentlich

[1]) II, 86, 115, 117 ff., 600 ff., 639 ff., VII, 69, 110, VI, 386, 389, V, 530 f., N III, 65. Durch diese Spaltung des Individualitätsbegriffs wird, wie in einer ausführlichen Darstellung zu zeigen sein würde, auch Fichtes Unsterblichkeitslehre verständlich.

[2]) IV, 141, 231, 254, vgl. N III, 121.

Individuelle an der Individualität einem über ihm stehenden Wert bis zu seiner eigenen Vernichtung sich aufopfern, aber diese höhere Bestimmung, der es dient, wird jetzt als ein wesentlich Individuelles in das Individuum selbst verlegt. Dadurch geht zugleich die „atomistische" Beziehungslosigkeit und Unverbundenheit der Individuen in eine feste Gliederung innerhalb des sich entwickelnden Vernunftorganismus über. Wir stossen hier auf eine von der früheren „Sittenlehre" ihrer Struktur nach völlig abweichende Gedankenschicht in Fichtes Moralphilosophie, insofern jetzt eine ethische Norm denkbar wird, die nicht mehr ausschliesslich in einem Inbegriff von abstrakten Vernunftwerten, sondern vielmehr in einem über die sinnliche Individualität sich heraushebenden Kosmos von Wertindividualitäten ihren Ausdruck findet. In dieser ethischen Beleuchtung geschichtsphilosophischer Probleme erkennt man leicht ein Wiederaufleben jener bereits um 1798 zuerst auftauchenden Idee einer intelligiblen Ordnung, in der der Einzelne eine bestimmte Stelle einnimmt. Nur wer ausschliesslich die ältere Epoche der Wissenschaftslehre berücksichtigt, kann deshalb meinen, Fichte habe niemals das „Pathos des Allgemeinen" überwunden[1]).

Freilich darf auch diese spätere Lösung des Individualitätsproblems keineswegs etwa mit dem Individualismus Schleiermachers und der Romantiker verwechselt werden. Was Schleiermacher unter „Eigentümlichkeit des Einzelwesens", Schlegel unter „Genialität", Novalis unter „heiliger Eigentümlichkeit" versteht, das stellt eine Wertindividualität dar, in die das wertende Bewusstsein analog dem ästhetischen Verhalten wie in eine abgeschlossene Welt sich versenken darf. Grade diese selbstgenügsame Isoliertheit schliesst Fichtes Begriff der Originalität aus, indem er die Eingliederung in eine Totalität fordert. Schleiermachers ethisch-individualistischer Imperativ lautet: bilde dich zu einem eigen-

[1]) So für 1798 mit Recht Dilthey, Leben Schleiermachers I, 342 ff. Als übereinstimmend mit der Auffassung des Textes besonders hervorzuheben Tempel, Fichtes Stellung zur Kunst (Strassburger Dissertation), z. B. 54 ff., 91 ff., 101 ff., 129 ff. Hier wird bereits an einigen Stellen der in Fichtes Philosophie sich vollziehende Umschwung des Wertens, insbesondere die Lehre von der idealen Persönlichkeit, vorzüglich erörtert.

tümlichen Ganzen!: Fichtes gleichfalls individualistische Forderung dagegen nur: werde eigentümliches (unersetzliches) Glied eines Ganzen![1]) Für ethische und ästhetische Zwecke mag dieser Individualismus sich als unzulänglich herausstellen. Aber vielleicht trifft er genau das letzte Geheimnis grade der historischen Beurteilung, die darin ihr Wesen hat, dass bei der unmittelbaren Wertung des Individuellen in seiner nur ihm angehörenden Individualität dennoch das Einzelne seinen Wert lediglich seiner Stellung in einem Ganzen der Wertentwicklung verdankt[2]). So steht Fichtes geschichtsphilosophischer Individualismus in der Mitte zwischen dem abstrakten Atomismus der gesamten Aufklärungsphilosophie und dem absoluten Individualismus Schleiermachers und anderer Ethiker des 19. Jahrhunderts[3]). —

Dieser wertungsindividualistische Fortschritt Fichtes über den Rationalismus des 18. Jahrhunderts und Kants wird, wie bereits hervorgehoben, durch das Hineinragen der Metaphysik zwar nicht vernichtet, wohl aber ungemein erschwert. Denn infolge der Hypostasierung der übersinnlichen Eigentümlichkeit zu einem von der irdischen Welt abgeschiedenen Dasein dringt der Wert blos bis zur Individualität, aber nicht bis zur empirischen Individualität oder bis zur empirischen Wirklichkeit herab. Sinnliche

[1]) Auch diesen Imperativ kennt selbstverständlich Schleiermacher.

[2]) Zum Verständnis dieser Charakterisierung des geschichts-, philosophischen Wertens muss bemerkt werden, dass die für die obige Darstellung ebenso wie für unsere „Einleitung“ massgebend gewordenen methodologischen Voraussetzungen in dieser Schärfe erst in den neueren — von Rickert unternommenen — geschichtsphilosophischen Untersuchungen anzutreffen sind. In ihnen wird durch kritisch-methodologische Forschung das Ergebnis gewonnen, dass die historische Begriffsbildung in der Beziehung der durch ihre Einzigkeit bedeutsamen Individualität auf allgemeingiltige Werte und in der gleichzeitigen Einordnung der einzelnen Wirklichkeit in konkret-„allgemeine“ Entwicklungs-Zusammenhänge besteht; vgl. auch S. 12, Anm. 1, S. 15, Anm. 1 und Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 4. Kapitel, besonders II—V.

[3]) Schleiermacher W W. 3. Abt., I, 366 f., Erdmann, Spekulation I 699. Den geschichtsphilosophischen „Individualismus“, der in einen konkreten Universalismus umschlägt, vertritt — nur in unendlich feinerer Ausgestaltung, allerdings mit gleichzeitiger Unterwühlung durch eine emanatistische Logik — auch Hegel.

und ideale Individualität stehen sich wie zwei Welten gegenüber, so dass, trotz der Individualisierung des Wertes, aus der Region des unmittelbar Erlebbaren, des „Lebens", wie es vor 1800 hiess, aller Wert wieder herausgesogen wird und Wert und Wirklichkeit auseinanderfallen. In den letzten Jahren jedoch, etwa seit 1810, bemerken wir beachtenswerte Versuche, die Kluft zwischen den beiden Welten zu überbrücken und die unmittelbare Wirklichkeit als Verwirklichung von Werten zu verstehen. Die empirische Individualität erhält gradezu die Aufgabe, die Wertindividualität aus der transscendenten Region in die „Sichtbarkeit" des zeitlichen Daseins überzuführen; die „Individuen-Welt" soll die „absolute Vereinigung und das wahre Mittelglied der beiden Welten, der unsichtbaren und der sichtbaren", darstellen. Der daraus folgende praktische Imperativ, die Wirklichkeit nach den „Gesichten" der übersinnlichen Welt zu gestalten, darf wiederum keineswegs mit der älteren Anschauung verwechselt werden, nach der das empirische Ich das abstrakte überempirische Ich in sich zur Herrschaft zu bringen hat, sondern er bedeutet, dass in der sinnlichen Partikularität die ideale Individualität herausgebildet werden solle. Dadurch wird aber der Kosmos der Werte in eine so eindeutige und unverschiebbare Beziehung zur Region der empirischen Individualitäten gebracht, wie sie früher ganz undenkbar war. In den allerletzten Schriften beginnt denn auch eine neue, durch den Tod schnell beendete Phase in der rein spekulativen Behandlung des Individualitätsproblems, und Fichte hat es zu wiederholten Malen ausdrücklich zugestanden, dass grade zur Lösung dieser Aufgabe die bisherigen Principien noch nicht ausreichten[1]).

III. Kapitel.

Die Geschichtsmethodologie und die Irrationalität.

Erscheint somit nach den letzten Ausführungen die gradezu eine neue Epoche des Philosophierens einleitende Individualisierung des Wertes vor dem über-

[1]) II, 660 ff., 665, 669, N III, 160—194, VII, 593 ff., N III, 302 ff., 330, 341, IV., Vorr. XIX.

schauenden Blick schliesslich als die notwendige Vorbedingung der Versöhnung von Wert und Wirklichkeit, so wird schon dadurch von vornherein begreiflich, dass in der Entwicklung der Fichteschen Kulturphilosophie, von den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" an, sich mit der beginnenden Wertdurchtränkung der Wirklichkeit die Geburt der historischen Weltanschauung in der Spekulation vorbereitet.

Aber diese gesteigerte Schätzung der empirischen „Fakticität" müssen wir nunmehr in ihrer von dem Beginn einer neuen Wertungsart zunächst unabhängigen rein methodischen Bedeutung zu würdigen suchen. Sie hat nämlich eine in den tiefsten Principien gelegene Änderung dadurch nach sich gezogen, dass durch sie zum zweiten Mal das Individuelle grade im Sinne des blos Faktischen, d. h. in seinem empirischen Grade-So-Sein, in seiner unbegreiflichen Bestimmtheit und Begrenztheit, ganz ausdrücklich in den Kreis der Spekulation rückt. Mit dieser Wendung erhalten nun, wie sich zeigen lässt, zugleich die nur durch die analytische Logik und das blosse „Reflektiersystem" ausdrückbaren rein logischen Qualitäten an der Wirklichkeit von Neuem eine erhöhte Bedeutung. Das beginnende Zusammenrücken von Wert und Wirklichkeit im historischen Material erzwingt für die geschichtsphilosophische Beurteilung ein Zusammengehen der Wertung wie der spekulativen Methode mit der analytischen Logik. Was bei Kant als Kulturbegriff des Geschichtlichen und logischer Begriff des „Historischen" unversöhnbar auseinanderfiel (vgl. S. 10), schliesst sich bei Fichte bereits zu einer beginnenden Kultur-Logik zusammen. Es wird somit zu zeigen sein, wie bei ihm sich die Erkenntnis der Möglichkeit, ja der Notwendigkeit einer Ausdehnung der analytisch-logischen Charakterisierung auf Wertgebilde anbahnt. Dadurch büssen einerseits die spekulative Methode und die transscendente Geschichtsphilosophie ihre Alleinherrschaft ein, indem die Irrationalität des Empirischen als unerlässliches Element im Gesamtbegriff des Geschichtlichen anerkannt, die Wertindividualität also aus ihrer metaphysischen Unzugänglichkeit gleichsam bis in die empirische Region hinabgezogen wird. Andrerseits aber befreit sich durch diese

vornehme Gemeinschaft die analytisch-logische Charakterisierung selbst und im Gefolge davon das also Charakterisierbare, nämlich das blos Faktische, aus seiner rationalistischen Entwertung, indem es seinerseits zur Höhe der Wertindividualität emporrückt. Erst durch diese gegenseitige Durchdringung kann der Geschichtshass des aufklärerischen Radikalismus in der Tiefe der Spekulation überwunden werden. Diese Aufrechterhaltung des Irrationalitätsgedankens erscheint um so bedeutungsvoller, wenn man bedenkt, wie stark ihm doch die intuitiv-spekulative Strömung der neuen Metaphysik entgegenarbeitet (vgl. S. 192 ff.).

Grade in dieser Vereinigung von Wertindividualisierung und logischer Besinnung dürfte die unterscheidende Eigenart von Fichtes Stellung in der Entwicklung der deutschen Geschichtsphilosophie zu suchen sein (vgl. d. Einleitung u. S. 200 f.), während der Umschwung des Wertens, für sich genommen, mehr von den Persönlichkeiten Schleiermachers und Hegels getragen wird. Durch das Hinzutreten formallogischer Überlegungen nämlich strebt Fichte zugleich erfolgreich über die unkritische Naivität des intuitiv-spekulativen Verfahrens hinaus und krönt das Verdienst eines richtig gefühlten Bedürfnisses durch den streng systematisch wohl noch höher stehenden Vorzug einer kritischen Reflexion. Bei ihm beginnt die einseitige Verachtung, die der Kriticismus von Seiten der intuitiven Metaphysik zu erdulden hatte, der Einsicht in den unersetzlichen und unüberholbaren Wert erkenntnistheoretischer und logisch-methodologischer Analyse wieder Platz zu machen. Dadurch, dass sich vor dem jetzigen Gesamtüberblick eine so hohe methodische Bedeutung der analytischen Transscendentalphilosophie von Neuem herausstellt und die Spekulation über das Irrationalitätsproblem nicht nur einen Beitrag zur transscendentalen Logik und ein unvermissbares Glied für das Verständnis von Fichtes philosophischer Entwicklung liefert (vgl. S. 201), sondern auch in dem ganzen geschichtsphilosophischen Gedankenbau ersichtlich eine hervorragende Funktion erfüllt, erhält unsere ausführliche Behandlung der analytischen Tendenz innerhalb der Wissenschaftslehre (im „zweiten Teil") eine abschliessende Rechtfertigung (vgl. auch S. 189).

Hat einmal die logische Besinnung im geschichtsphilosophischen Denken wieder eine höhere Stellung eingenommen, so muss sich mit ihr allmählich auch die bewusste Erforschung der logischen Struktur des Geschichtlichen verbinden. Während im übrigen die Kulturphilosophie des deutschen Idealismus es meist nur bis zu einer aus der Gesamtspekulation automatisch hervorgehenden Anwendung verschiedener Wertungsarten gebracht hat (vgl. S. 19 u. 200), wird bei Fichte das Werten immer mehr in eine bewusste Strukturforschung hineingezogen. Nachdem die Wertung sich einmal bis dahin entwickelt hatte, dass von ihr offenbar die Sphäre des rein Empirischen mitergriffen wurde, mussten zum mindesten Elemente in der Struktur derartig gewerteter Gebilde deutlich hervorleuchten, und es konnte nicht ausbleiben, dass die Anwendbarkeit der analytischen Logik auf sie irgendwie auch eine bewusste Durchdringung ihrer Wertstruktur nach sich zog.

Um den mit den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" beginnenden Prozess des gegenseitigen Sich-Suchens, -Annäherns und -Findens von Wert und Strukturlogik anschaulich zu machen, kann man von jedem der beiden Extreme — von der unreflektierten Wertung, wie von der nicht wertenden Logik — ausgehen und dann zeigen, wie das eine stufenweise mit dem anderen verschmilzt und reichere Synthesen daraus hervorgehen. —

Es soll nun zunächst der eine Teilprozess verfolgt, also untersucht werden, welche Momente auf Seiten der Wertung für die Klarheit logischer Charakterisierung günstig waren.

Zweifellos steckt schon in der blossen Herausarbeitung des Werttotalität und Wertindividualität miteinander verknüpfenden Gedankens der einmaligen Entwicklung implicite eine Überwindung des Kantischen Rationalismus, in der blossen Herausarbeitung des Begriffs der Originalität aber bereits sogar ein Minimum von bewusster Einsicht in die Struktur. Fichte ist jedoch über diese blosse Vollziehung des Wertungsumschwunges noch erheblich hinausgegangen durch eine ausdrückliche und wohlüberlegte methodische Ablehnung des Kantischen und seines eigenen früheren Wertungsuniversalismus. Ganz abweichend von

der sonstigen Manier der intuitiven Metaphysik hat er dabei die Berechtigung der moralphilosophischen Analyse und der transscendentalen Konstruktion einer „Form der Moralität“ oder eines ethischen „Abstraktionsbegriffes“ anerkannt. Er verwirft also nicht das analytische Verfahren als solches, sondern mit bewusster Würdigung seiner methodisch begrenzten Zulässigkeit hält er es nur für unzulänglich und ergänzungsbedürftig. Lediglich dagegen erhebt er Widerspruch, dass die „gewöhnliche Sittenlehre“ bei der Herauslösung einer „blos formalen Gesetzmässigkeit“ als bei ihrem Höchsten und Einzigen stehen bleibe. Schon in der „Sittenlehre“ von 1798 hatte er vor der Einseitigkeit einer „blos formalen und leeren“ Moralphilosophie gewarnt (vgl. ob. S. 150), war aber damals mit seiner Forderung, in der empirischen Individualität die konkrete Verwirklichung der abstrakten Vernunft darzustellen, immer noch im „Pathos des Allgemeinen“ stecken geblieben. Jetzt dagegen mündet überall die bewusste Ablehnung des abstrakten Formalismus in die dadurch gleichfalls bewusste Entgegenhaltung der Wertindividualität. Insbesondere bedeutet die bekannte Unterscheidung von „niederer“ und „höherer Moralität“ in der „Anweisung zum seligen Leben“ die Entgegensetzung zweier Arten von Wertstruktur. Die mächtige Sehnsucht, die der ganzen philosophischen Bewegung jener Zeit das Gepräge giebt, nach einer Befreiung aus dem Bann des allen Kulturinhalt zu kahler Abstraktheit unerträglich verdünnenden Rationalismus findet in der Gegenüberstellung der blossen „Form der Idee“ und der „qualitativen und realen Idee selber“ einen trotz seiner Unbeholfenheit unverkennbaren Ausdruck. Bricht hierbei vor allem das Verlangen nach der Aufstellung inhaltlicher, objektiv gewordener Ideale, eines „Heiligen, Guten, Schönen“ durch, so wird an anderen Stellen die „dem Zeitalter so gut als ganz verborgene“ Weltansicht der „höheren Moralität“ ausdrücklich der Fähigkeit gleichgesetzt, in den einzelnen persönlichen Trägern der höchsten Werte „Genialität“, d. h. das unmittelbare Walten „derjenigen Gestalt“ zu verehren, „welche das göttliche Wesen in unserer Individualität angenommen“. Nach dieser neuen Weltanschauung erhält die Form die Bedeutung einer blossen Teilfunktion und erscheint als ein „lediglich das Vorhandene ordnender“ Regulator, während

das ihr entgegengesetzte Wertprincip als ein „das Neue und schlechthin nicht Vorhandene erschaffendes“ und in der Sphäre der Sinnlichkeit „herausarbeitendes“ Gesetz charakterisiert wird. Hierbei werden die Rollen von Form und Inhalt gegen früher gradezu vertauscht; denn nach der älteren Auffassung galt die reine Form als der Endzweck aller individuellen Inhalte, während sie jetzt, als lediglich „negativ“ und als technische Vorbereitung betrachtet, zum blossen „Mittel“ und zur Begleiterscheinung einer inhaltlich wertvollen Gestaltung des menschlichen Gattungslebens herabsinkt, die uns in ruhiger Anschaulichkeit als zu verwirklichendes „Bild einer sittlichen Ordnung“ vorschweben soll. Fortan gelten die formalen Werte als künstlich isolierte Teilerscheinungen einer Totalität, als ein erst nach abstraktiver Zerlegung aus der allein lebendigen Wertfülle herausholbares Gerippe. Dadurch erreicht Fichte bereits ein ungemein feines Eindringen in die Strukturverhältnisse jener den verschiedenen Betrachtungsweisen entsprechenden Wertfaktoren, die im gewerteten Objekt realiter ineinandergreifen, die jedoch von den beiden komprädikablen Wertungsarten (s. S. 12) nach ihrer sachlichen Bedeutung auseinandergehalten werden.[1])

Es liesse sich im einzelnen zeigen, wie dem „qualitativ“ Wertvollen, dem Konkreten und fest Begrenzten eine immer stärkere Beachtung zuteil wird, die schliesslich in der bewussten Kennzeichnung der Struktur durch den Irrationalitätsbegriff gipfelt; allein der weitere Nachweis der gegenseitigen Durchdringung von Wert und Logik soll hier abgebrochen und erst in einem späteren Zusammenhange, nämlich bei der Darstellung des umgekehrt, also von der Irrationalität zur Wertung fortschreitenden Prozesses, fortgesetzt werden. Statt dessen sei an dieser Stelle die allgemeine Bemerkung eingeschoben, dass der ganze Umschwung im Werten, insbesondere das neue Verständnis für das Begrenzte und Anschauliche, für das vom Werte Gesättigte, ohne Frage durch den Einfluss ästhetischer Strömungen bedeutend gefördert wurde[2]). Man darf sich

[1]) VII, 55 ff., 233 f., 243 f., VI, 367 ff., V, 466 f., 469 f., 516, 523 f., 526 f., 532 ff., VII, 291 f., N III, 25 ff., 68 ff., IV, 561 f.

[2]) S. Windelband, Gesch. d. neuer. Phil. II, 287 f., Gesch. d. Phil. 494 f., Tempel, Fichtes Stellung zur Kunst.

aber dadurch nicht zu einer Überschätzung der ästhetischen Richtung bei Fichte verleiten lassen. Wenn auch die Begriffe „Kunst", „Künstler" und „Genialität" bei ihm zuweilen eine hohe Rolle zu spielen scheinen, und wenn auch die für einen Anhänger Kants so naheliegende Verschlingung der Wertindividualität mit der Eigenart grade des ästhetischen Verhaltens (vgl. S. 149) vielleicht nicht völlig vermieden wird, so kann doch keine Rede davon sein, dass die neue Wertungsart, die sich in seiner mit geschichtsphilosophischen und politischen Idealen immer inniger verschmelzenden „höheren Moralität" verkörpert, das besondere Gepräge eines „ästhetischen Idealismus" verrät[1]). Von jener Ästhetisierung aller Kulturinhalte, die das Zeitalter der Romantik auszeichnet, war Fichte vielmehr stets weit entfernt. Das Hinausstreben über den jede Wertindividualität negierenden Kantischen Dualismus zwar ist ihm mit allen Vertretern einer ästhetisierenden Philosophie gemeinsam; allein grade die charakteristische Eigentümlichkeit der ästhetischen Beurteilung, die wertvolle Einzelgestalt als in sich vollendete Welt und als in ihrer Isoliertheit exemplarische Verwirklichung der Vernunft zu verstehen[2]), wird nicht weniger als durch den Kantischen Formalismus durch Fichtes Verfahren, das Einzelne als blos dienendes Glied in die Totalität einer Entwicklung hineinzureissen, erbarmungslos zerstört (vgl. ob. S. 209 f.). Der specifisch geschichtsphilosophische Individualismus oder das eingliedernde Werten ist für ihn so sehr das einzig Ausschlaggebende geworden, dass die ästhetische Charakterisierung überall, wo sie vorkommt, nicht sowohl als Mittel eine relativ hohe Bedeutung erlangt, als vielmehr zu einem untergeordneten Faktor herabgedrückt wird; selbst die „Vernunftkunst" des ethischen Endzustandes bedeutet im Grunde genommen blosse Kunstfertigkeit, ein technisches Mittel — nicht viel anders als das „ordnende" Gesetz! — zur Verwirklichung von Zwecken,

[1]) Dass vielmehr grade eine Abschwächung der ästhetischen Richtung eintritt, bemerkt mit Recht Hensel, Carlyle 149, vgl. auch 136.

[2]) Dieser Unterschied der ästhetischen Wertung von jeder Eingliederung in Zusammenhänge wird am eingehendsten behandelt und am schärfsten herausgearbeitet von Cohn, Allgemeine Ästhetik 23 ff., 241 ff., vgl. bes. noch Münsterberg, Grdz. d. Psychol. I, 121 ff., 145 ff.

die dann grundsätzlich jenseits aller ästhetischen Wertung liegen, nämlich um die Menschheit „zum getroffenen Abbilde, Abdrucke und zur Offenbarung des inneren göttlichen Wesens“ zu machen. Mit dieser Auffassung stimmt denn auch die niedrige Stellung, die dem Ästhetischen in der Stufenleiter der Werte ausdrücklich zugewiesen wird, auf das Genaueste überein. Fichte unterscheidet sich grade dadurch nicht nur von den übrigen Romantikern, sondern auch von Denkern wie Schelling und Schleiermacher, dass bei ihm das Ästhetische den Zutritt in das Innerste und Heiligste des absoluten Wertes nicht zu erlangen vermag[1]).—

Wir wenden uns nunmehr der Darstellung des umgekehrt verlaufenden Prozesses zu, der von der bewussten logischen Charakterisierung und Irrationalitätsbetrachtung allmählich zu einer Logik der Wertstruktur führt.

Die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ bezeichnen das Anfangsstadium auch dieser Entwicklung, den dem Kantischen Rationalismus am meisten angenäherten Tiefstand der Geschichtslogik. Hier wirkt die alte Leibniz-Wolffische und Kantische Association des „Historischen“ mit dem bloss Empirischen oder Faktischen noch so stark nach, dass der Stoff des Geschichtlichen ohne Weiteres dem in der Vernunftwissenschaft oder „genetischen Evidenz“ unauflöslichen Rest gleichgesetzt wird, wie denn dem Begriff „historisch“ bei Fichte fast stets eine verächtliche Nebenbedeutung anhaftet. Der Philosoph hat aus dem Gesamtverlauf der Kulturentwicklung den vernünftigen oder „apriorischen“ Bestandteil herauszuheben und ihn in der abstrakten Formel des durch die „fünf Zeitalter“ hindurchgehenden Weltplans zu fixieren. Alle einzelnen an Ort, Zeit und „besondere Umstände“ gebundenen Gestaltungen dagegen, die der Weltplan bei seinem wirklichen Hervortreten annimmt, gehen aus seinem Begriff keineswegs

[1]) S. z. B. VII, 58, V, 526 f.: Schönheit als „niedrigste Form der Idee“. Dieses grundsätzliche Losgelöstsein des höchsten Wertes von aller ästhetischen Wertbarkeit bei Fichte verkennt Windelband, wenn er (Gesch. d. Phil. 495) von der „Vernunftkunst“ meint: „Es ist das Ideal der ‚schönen Seele‘ auf Politik und Geschichte übertragen.“ Ganz einseitig versucht Tempel, a. a. O., jede bei Fichte auftauchende Wertung des Konkreten und Individuellen ins Ästhetisierende umzudeuten.

hervor: „sie sind das in ihm Unbegriffene, und da er der einzige Begriff dafür ist, das überhaupt Unbegriffene, und hier tritt ein die reine Empirie der Geschichte, ihr aposteriori: die eigentliche Geschichte in ihrer Form". In der unbegreiflichen Einzelheit des Geschehens aber vermag der Philosoph lediglich „Hemmungen und Störungen" des Absoluten, die Endlichkeit und „Beschränktheit" des menschlichen Lebens zu erblicken. Darin zeigt sich jene echt rationalistische, die Begreiflichkeit zur einzigen und absoluten Norm erhebende Betrachtungsweise, die früher (1797) auch Schelling zu dem Ausspruch verleitet hatte, dass wir Geschichte haben, sei ein Werk unserer Beschränktheit. Ganz folgerichtig muss bei dieser Anschauung das Reich der irrationalen Thatsachen dem „empirischen Historiker", dem „Sammler der blossen Fakten" preisgegeben werden; Vernunftwissenschaft und Annalistik fallen wie bei Kant (vgl. S. 10) völlig auseinander, da ihre Objekte, „das Allgemeine, Absolute und ewig sich Gleichbleibende" auf der einen, „die stets veränderliche und wandelbare Sphäre" auf der andern Seite, sich ganz beziehungslos gegenüberstehen und wie zwei Welten von einander geschieden sind[1]).

Merkwürdiger Weise ist stets übersehen worden, dass sich bereits in den „Grundzügen" neben dieser einen Tendenz eine andere geschichtsphilosophische Richtung ankündigt, die mit jener nicht ganz in Einklang gebracht werden kann. Die Abweichung lässt sich vorläufig dahin angeben, dass die Aufgabe der Vernunftwissenschaft keineswegs in der Konstruktion des Weltplanes beschlossen sein soll, vielmehr gefordert wird, dass eine eingehende logische Analyse der „allgemeinen Bedingungen des empirischen Daseins" als des Materials der geschichtlichen Darstellung hinzuzutreten habe. Schon allein durch diese Beziehung zur positiven Wissenschaft wird zum Mindesten die völlige Unbekümmertheit der reinen Spekulation

[1]) S. bes. VII, 139 ff.; Lichtstrahlen aus Fichtes Werken (hrsg. v. Eduard Fichte) 81; VI, 363 ff., Schelling, W W 1. Abt. I, 461 ff.; über den Gebrauch des Terminus „historisch" s. z. B. N III, 122, V, 337, III, 391, II, 404, 411, VII, 23, 30, 32, 84. 124, VI, 392. 401, 403, V, 404, 419 f., 508, 568, 573, VII, 286, 332, 339, II, 647/8, VIII, 362, N II, 93, IV, 397, 484.

um alles Empirische beseitigt. Die logische Untersuchung darüber, welche Bewandtnis es mit dem Irrationalitätscharakter des Empirischen habe, wird ausdrücklich dem Philosophen selbst zugewiesen. So vermag das „Historische" (in diesem empirischen Sinne), viel stärker als es bei Kant und der Aufklärung möglich gewesen war, in den Blickpunkt der Philosophie zu rücken. Wie wenig es vor dem Forum der Spekulation einfach abgewiesen, wie sehr es wenigstens einer genauen logischen Erforschung würdig erachtet werden soll, zeigt sich denn auch sofort darin, dass zur Charakterisierung des Geschichtlichen jetzt eine fein ausgearbeitete Theorie der Irrationalität in Anwendung kommt. Die zum Nachweis dessen erforderliche Vorarbeit wurde von uns durch die Darstellung des rein erkenntnistheoretisch gefassten Irrationalitätsproblems in der metaphysischen Phase bereits an einer früheren Stelle geleistet (im zweiten Teil, Abschn. 3); sie braucht jetzt nur durch den im Folgenden sich immer mehr bestätigenden Hinweis darauf ergänzt zu werden, dass seit dem Beginn der kulturphilosophischen Spekulationen der Irrationalitätsgedanke ganz in den Dienst der Logik des „Historischen" tritt.

Mit dem Sturz des zeitlosen Seins oder des göttlichen Lebens in das irdische Dasein oder das „fortfliessende Zeitleben" verbindet sich, wie in den „Grundzügen" ausgeführt wird, „Unendlichkeit" und Irrationalität für das Wissen. Die das Beharrliche und periodisch Wiederkehrende des Daseins ermittelnde Empirie heisst Physik, die auf die Erfüllung der Zeitreihe gerichtete Wissenschaft Geschichte. Mit dieser Festlegung vollzieht sich die nächste und elementarste Aufgabe des Philosophen, nämlich die Auffindung des transscendentalen Ortes für den Begriff des Geschichtlichen[1]). Während nämlich der Historiker das faktische Dasein einfach als solches hinnimmt, muss der Philosoph, seine logische Struktur durchschauend, es in seiner Unbegreiflichkeit begreifen und den Schein seiner „Zufälligkeit" aus der „Unbegriffenheit" erläutern. Die Aufgabe einer Grenzsetzung zwischen Spekulation und Empirie fällt somit ganz deutlich der Philosophie zu, die dadurch den Charakter einer me-

[1]) Vgl. S. 24, Anm. 1.

thodologischen Stellungnahme erhält[1]). Ihre kritische Thätigkeit soll jedoch nach Fichtes Meinung keineswegs mit der Erkenntnis der Irrationalität erschöpft sein. Vielmehr sind mit dieser noch andere logische Vorbedingungen des Empirischen verwebt, über die „als eben hinausliegend über alles faktische Dasein und alle Empirie" der Philosoph „Rechenschaft zu geben" hat. Insbesondere hat Fichte mehr angedeutet allerdings als ausgeführt, dass der Geschichte von der Vernunftwissenschaft „die Mythen über die Uranfänge des Menschengeschlechts" „abgenommen" werden. Diese ganze Strukturarbeit des Geschichtslogikers wird dann folgendermassen zusammengefasst: „Welches nun diese Bedingungen des empirischen Daseins seien, — was daher für die blosse Möglichkeit einer Geschichte überhaupt vorausgesetzt werde und vor allen Dingen sein müsse, ehe die Geschichte auch nur ihren Anfang finden könne, — ist Sache des Philosophen, welcher dem Historiker erst seinen Grund und Boden sichern muss". Dass Fichte mit der „realen Philosophie", die das ganze Gebiet der Wissenschaften übersieht und „das, was jede einzelne leisten müsse, bestimmt", eine andere Art der Geschichtsspekulation, als man bei ihm gewöhnlich vermutet, nämlich eine rein methodologische geahnt und erstrebt hat, geht ausser aus dem schon Angeführten noch aus einer Stelle hervor, wo in verheissungsvollen Worten der Philosophie folgende Aufgabe zugewiesen wird: „Sie erhält einen bestimmten Begriff davon, wonach die Geschichte eigentlich frage, und was in sie gehöre, nebst einer **Logik der historischen Wahrheit:** und so tritt selbst in diesem unendlichen Gebiete das sichere Fortschreiten nach einer Regel an die Stelle des Herumtappens auf gutes Glück". Wenn die in den „Grundzügen" zerstreuten Ansätze einer logischen Besinnung auf das Wesen des Historischen noch äusserst dürftig ausgefallen sind, so muss hierbei wohl beachtet werden, dass Fichte selbst auf

[1]) Diesen methodologischen Sinn der geschichtsphilosophischen Fragestellung verkennt Fester (Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie 132), wenn er Fichte den Vorwurf macht, er überschreite mit der Forderung, die „Bedingungen des empirischen Daseins" einer logischen Analyse zu unterwerfen, die vorher in der Unableitbarkeit des Endlichen aus dem Unendlichen von ihm selbst für unser Begreifen festgesetzte Grenze.

eine Ergänzung und Erhärtung der im populären Vortrage nicht genauer ausführbaren Andeutungen durch strenge wissenschaftliche Bearbeitung ausdrücklich hingewiesen hat. Und diese problemgeschichtlich sehr interessanten Versuche wären unmöglich einer so völligen Vergessenheit anheimgefallen, hätte man nicht die in der „Staatslehre" von 1813 ausgeführte Geschichtsphilosophie gleichfalls ganz unbeachtet gelassen; in ihr löst nämlich Fichte seine früheren Versprechungen zum Teil ein und nimmt, wie wir zeigen werden, durch einen neuen Anlauf der Geschichtslogik die Spekulation genau an dem Punkte auf, wo er sie 1805 unterbrochen hatte[1]).

Trotz der Dürftigkeit der damaligen ersten Ansätze einer Begriffsbestimmung des Geschichtlichen darf man vielleicht schon allein in dem Umstande, dass überhaupt das Bedürfnis gefühlt wird, das Historische in den Kreis eingehender logischer Erörterungen einzubeziehen und es als Objekt methodologischer Forschung zu legitimieren, bereits ein Minimum auch von Würdigung und Wertung des geschichtlichen Stoffes erblicken, wie ja — gleichfalls in den „Grundzügen" — die gegenüberliegende Seite, nämlich die Wertung, mit dem Begriff der „Originalität" ihr Minimum von Strukturerkenntnis erreicht hat (vgl. ob. S. 214). Allein diese beiden Minima standen sich damals noch unverbunden gegenüber. Erst in den Schriften der darauffolgenden Zeit beginnt ein Annäherungsprozess auf beiden Seiten.

Wie durch die bereits dargestellte Polemik gegen den moralphilosophischen Formalismus die neue Wertung des Individuellen bis zu einem gewissen Grade schon von der Klarheit der logischen Reflexion eingeholt wird, so beginnt auf der andern Seite der irrationale Rest der Wirklichkeit ganz ausdrücklich in die Region des Wertes emporzutauchen, ohne dass allerdings die methodologische Untersuchung gleichzeitig fortgesetzt wird. An eine schon in den „Grundzügen" angedeutete, terminologisch wohl nicht blos zufällig stark an Jacobi erinnernde Entgegensetzung von „Vernunft"- und „Verstandesreligion" anknüpfend, unterscheidet Fichte

[1]) VII, 105 ff., 129 ff.; Ansätze einer Beachtung von Fichtes Geschichtsmethodologie bei Marschner, Kritik der Geschichtsphilosophie J. G. Fichtes in Bezug auf deren Methode. Oberrealschulprogramm. Wien. 1884.

zwischen der Rationalität der „allgemeinen Gesetze und Regeln", die den begreiflichen Wertgehalt der Kulturentwicklung ausmachen, und der Irrationalität der „besonderen" Inhalte. Nach der aprioristischen Tendenz der „Grundzüge" hätte sich nun alles spekulative Interesse ganz eindeutig an die allgemeine Vernunftgesetzlichkeit heften müssen. Allein jetzt tritt die höchst bedeutsame Erscheinung ein, dass sich die Herabsetzung des individuellen Faktums zur Bedeutung der blossen „Schranke" oder „Hemmung" nicht unangefochten durchsetzen kann, sondern dass gleichzeitig durch den hineinragenden Gedanken der übersinnlichen Individualität grade die einzelne Besonderung einen ungeheuren Wert erhält. Die Möglichkeit einer spekulativen Überwindung dieses anscheinend unlösbaren Widerspruchs eröffnet sich dadurch, dass ähnlich wie in der positivistischen Periode um 1799 durch das Zauberwort des „Unmittelbaren" für das blos Empirische wieder eine gewisse Stimmung erweckt und sogar eine gewisse Wertbetonung gewonnen wird. „Es bleibt durch den ganzen unendlichen Zeitfluss hindurch in jedem einzelnen Teile desselben am menschlichen Leben etwas übrig, das im Begriffe nicht vollkommen aufgeht, und eben darum auch durch keine Begriffe verfrühet oder ersetzt werden kann, sondern das da unmittelbar gelebt werden muss, wenn es je in das Bewusstsein kommen soll; dies nennt man das Gebiet der blossen und reinen Empirie oder Erfahrung." „Diese unabänderlich bestimmte und lediglich durch unmittelbare Auffassung und Wahrnehmung zu ergreifende Weise, dazusein, des Wissens, ist das innere und wahrhaft reale Leben an ihm." Noch einmal muss daran erinnert werden, dass solche Ergebnisse sich nur in hartem Widerstreit mit dem akosmistischen Eleatismus und Doketismus durchsetzen können. Die „wirklichen Gestalten", in die das Eine und an sich unwandelbare Sein sich nun einmal in der Reflexion zersplittert, „lassen sich nur im wirklichen Bewusstsein, und so, dass man sich demselben beobachtend hingebe, — leben und erleben; keinesweges aber erdenken und apriori ableiten. Sie sind reine und absolute Erfahrung, die nichts ist denn Erfahrung; welche aufheben zu wollen wohl keiner Spekulation, die nur sich selber versteht, jemals einfallen wird; und zwar ist der Stoff dieser Erfahrung an jedem

Dinge das — absolut ihm allein Zukommende, und es individuell Charakterisierende; das in dem unendlichen Ablaufe der Zeit nie wiederkommen, auch niemals vorher dagewesen sein kann". „Es ist das Grundgebrechen aller ihre Grenzen verkennenden, vermeintlichen Wissenschaft (des transscendenten Verstandesgebrauchs), wenn sie sich nicht begnügen will, das Faktum rein als Faktum zu nehmen, sondern es metaphysiciert. Da unter der Voraussetzung, dasjenige, was eine solche Metaphysik auf ein höheres Gesetz zurückzuführen sich bemüht, sei in der That lediglich faktisch und historisch, es ein solches, wenigstens im gegenwärtigen Leben uns zugängliches Gesetz nicht geben kann: so folgt daraus, dass die beschriebene Metaphysik, willkürlich voraussetzend, es finde hier eine Erklärung statt, — welches ihr erster Fehler ist, — sich noch überdies auf das Erdichten legen und durch eine willkürliche Hypothese die vorhandene Kluft ausfüllen müsse, welches ihr zweiter Fehler ist." Vor dieser Auflehnung gegen den rationalistischen Apriorismus und metaphysischen Monismus, der die logische Erörterung zugleich eine so glückliche und scharfe Herausarbeitung der Irrationalität verdankt, ständen wir wie vor einem unauflöslichen Rätsel, wenn wir nicht als eigentliche Triebfeder den dahinterstehenden Zwang begriffen, der jetzt von den kulturphilosophischen Problemen, diesen Zuchtmeistern zur Wirklichkeit, ausgeübt wird[1]).

Dass in der geschichtsphilosophischen Idee der übersinnlichen Individualität der letzte Grund für die den Rationalismus umstossende Wertung des im Weltplan „Unbegriffenen" zu suchen ist, beweist am besten der Begriff, in dem die Vereinigung von Wert und Irrationalität einen angemessenen und in mancher Hinsicht abschliessenden Ausdruck erhalten hat, der Begriff der „Offenbarung". „Offenbarung" nämlich zeigt als Trägerin des Neuen, durch Begriffe nicht Anticipierbaren oder „Verfrühbaren" eine Tendenz nach der Irrationalität und als Verkündigung des Göttlichen eine Tendenz nach dem absoluten Wert. In dem Gedanken der Offenbarung verschmilzt die logische Form des Irrational-Empirischen mit dem

[1]) VII, 242 ff., VI, 364 ff., V, 442—460, 567 ff.

Gehalt des überempirischen Wertes. Da das Sein Gottes „nur durch das absolut in sich gegründete göttliche Wesen von der einen, und durch die im wirklichen Dasein nie aufzulösende oder zu endende Form der Unendlichkeit von der anderen Seite, bestimmt ist, so ist klar, dass durchaus nicht mittelbar und aus einem anderen, und so apriori, eingesehen werden könne, wie dieses Sein ausfallen werde; sondern dass es nur unmittelbar erfasst und erlebt . . . . werden könne. Der von Gott Begeisterte wird uns offenbaren, wie sie ist, und sie ist, wie er es offenbaret, deswegen, weil Er es offenbaret; ohne innere Offenbarung aber kann niemand darüber sprechen". Der Begriff der Offenbarung hat auch bei vielen andern geschichtsphilosophischen Denkern, z. B. bei Schelling, eine entscheidende Rolle gespielt; Fichtes eigentümliches Verdienst besteht nur darin, dass bei ihm die religiöse und kulturphilosophische Bedeutung wiederum auf das Engste mit den rein logischen Problemen verflochten wird. Es mündet also jetzt nicht nur die Polemik gegen den ethischen Formalismus, sondern auch die ausdrückliche logische Charakterisierung durch die Irrationalität in die Weltanschauung der Wertindividualität ein. Die typische Betrachtungsweise der analytischen Logik ist schon so sehr in den Mittelpunkt der kulturphilosophischen Wertspekulation hineingerückt, dass man an einigen Stellen fast von einem Pathos der Irrationalität reden möchte. Die stärkste und lebendigste Mahnung, dass das nur „Faktische" in der Entwicklung des Menschengeschlechts nicht mit rationalistischer Verständnislosigkeit ohne weiteres dem „Annalisten" preisgegeben werden dürfe, erwuchs Fichte aus der Betrachtung des Christentums. Auch hierbei stellt er — gleichsam mit einer gegen seinen eigenen Rationalismus, der sich am liebsten dagegen aufgelehnt hätte, unerbittlichen Logik — zunächst fest, dass die Gestalt Jesu als einer historischen Persönlichkeit so einzig und einmalig und deshalb von der allgemeinen Gesetzlichkeit und Begreiflichkeit des göttlichen Lebens so ausgeschlossen sei „wie jede Individualität". Das ganze Individualitätsproblem wird bei dieser Gelegenheit nach seinem Wertungs- wie nach seinem rein logischen Gehalt wieder aufgerollt. Auch wird wiederum gegen die rationalistische Metaphysik polemisiert, „die das Faktum überfliegt und zu metaphysicieren begehrt das nur

Historische". Bei dieser wohlüberlegten Reflexion auf den Individualitäts- und Irrationalitätscharakter wird gleichwohl der Ausspruch des Evangelisten gutgeheissen, dass in der Persönlichkeit Jesu das unmittelbare Dasein Gottes „Fleisch geworden" sei, die „vollkommene sinnliche Darstellung des ewigen Wortes" sich verwirklicht habe. Auch die religiöse Spekulation erzwingt somit ebenso wie die kulturphilosophische eine Anerkennung nicht nur der Individualisation, sondern auch der Versinnlichung, d. h. der endlichen und „historischen" Verwirklichung unendlicher Werte[1]).

Damit haben wir zugleich wieder berührt, in eine wieviel tiefere und schwerer erreichbare Schicht des philosophischen Nachdenkens uns die Idee der Offenbarung führt, im Vergleich mit dem weiteren Begriff der Wertindividualität überhaupt. Denn bei dem letzteren handelt es sich nur um die Synthese von Wert und unvergleichbarer Individualität, bei der Offenbarung dagegen um die bereits früher davon noch unterschiedene (s. S. 210f.) Vereinigung von Wert und Wirklichkeit, oder, was jetzt für uns stets dasselbe bedeutet, um die Versöhnung des Wertes mit dem ausdrücklich als irrational und empirisch Gekennzeichneten. Damit hat sich aber die Wertung noch entschiedener von der Weltanschauung des 18. Jahrhunderts losgerissen; sie hat das Empirisch-Irrationale vom rationalistischen Vorurteil befreit. Wir beobachteten zwar früher, dass grade die beginnende Wertung des Individuellen die These der Irrationalität als rationalistisch (vom Standpunkt des Wertens aus) empfinden musste, weil sie durch sie die Fülle der Wirklichkeit einseitig an einem Ideal des Begreifens gemessen sah (vgl. ob. S. 192f.). Wir werden aber jetzt zugeben müssen, dass von Rationalismus dann keine Rede mehr sein kann, wenn gleichzeitig eine ursprüngliche Wertung des als irrational Betrachteten hinzutritt. Im Gegenteil, die Behauptung der Irrationalität an und für sich für rationalistisch und für ein blosses Reflektieren in einer niederen Region zu erklären, wäre selbst Rationalismus, da ein solcher Standpunkt die hinzukommende Wertung des Irrationalen nicht

[1]) V, 482 ff., 523—537, 567—574.

vermissen, sondern seinerseits selbst für unmöglich halten würde. Das berechtigte Misstrauen gegen die Alleinherrschaft des Irrationalitätsgedankens würde sich in eine rationalistische Unduldsamkeit gegen das Irrationale als solches verwandeln. Die Irrationalität für nicht ergänzungsbedürftig und für nicht ergänzungsfähig zu halten, ist somit gleich rationalistisch. Das Heil der Geschichtslogik kann deshalb nur darin gesucht werden, dass man die Irrationalität als ein Element in den Begriff des Historischen aufnimmt[1]).

In den „Grundzügen" war zweifellos die Gefahr noch nicht überwunden, die Irrationalität für das Ganze des Geschichtsbegriffes anzusehen, obgleich bereits einige geheimnisvolle Andeutungen darüber gefallen waren, dass die methodologisch feststellbaren „Bedingungen des empirischen Daseins" noch andere Struktureigentümlichkeiten in sich enthalten möchten als blos die Irrationalität. Jedenfalls bedeutet es einen Fortschritt, wenn in den darauffolgenden Jahren über dieses Minimum von Würdigung des Historischen hinausgeschritten wurde und das als irrational scharf Gekennzeichnete ausdrücklich in die Region des Wertes emporstieg. Aber schliesslich war doch auch hiermit nur eine gelegentliche und mehr blitzartig auftauchende Berührung zwischen Irrationalität und Wert, ein Sich-drängen- und -zwingen-lassen zu gewissen Konsequenzen erreicht, und noch nicht eine auf dies thatsächliche Zusammentreffen gerichtete Überlegung. Erst in der Geschichtsphilosophie von 1813 wird auch eine darüberstehende logische Besinnung als Ergebnis dieses Gährungsprozesses sichtbar. Die rationalistische Unduldsamkeit gegen das Irrationale hört als Thatsache zwar schon früher auf, aber die Berechtigung dieses Aufhörens wird erst jetzt zum Problem gemacht. Mit Recht haben wir deshalb an einer früheren Stelle die bewusste speku-

[1]) Auch für diese Auffassung haben die geschichtsmethodologischen Untersuchungen Rickerts die entscheidende Anregung gegeben; erst in ihnen wird die Vereinigung der logischen Kennzeichnung durch die Irrationalität mit der Kulturwert-Betrachtung und damit die eigentliche Begründung einer kritisch-methodologischen Geschichtsphilosophie erreicht, vgl. S. 11, Anm. 1 und S. 24, Anm. 1; über Simmels und Windelbands Charakterisierung des Historischen durch die Irrationalität s. S. 24, Anm. 1.

lative Versöhnung von Wert und empirischer Wirklichkeit erst in diese späteste Phase (seit 1810) verlegt (vgl. ob. S. 211). Mit schematischer Kürze lässt sich nunmehr dieser ganze Entwicklungsprozess folgendermassen skizzieren. In den Schriften der Jahre 1805—1809 wird die in den „Grundzügen" noch nicht überwundene Beziehungslosigkeit der beiden „Minima" thatsächlich aufgehoben, indem das seiner logischen Struktur nach als irrational Erkannte ausdrücklich mit dem Wert versehen wird; dagegen erst in der allerletzten Phase wird die Wertung des als irrational Begriffenen wiederum ausdrücklich ins Bewusstsein erhoben, also ein seiner Struktur nach irgendwie Erkanntes nicht blos gewertet, sondern eine Wertstruktur erkannt, oder, wie wir auch sagen können, auf ein analytisch-logisch Charakterisiertes die Wertung nicht nur angewandt, sondern die Anwendung zum Problem gemacht. Damit geht aber eine Vertiefung der logischen Charakterisierung selbst, eine Wiederaufnahme der methodologischen Bestrebungen von 1805 Hand in Hand. —

Die in der „Staatslehre" von 1813 dargestellte Geschichtsphilosphie macht es sich nämlich zur obersten Aufgabe, die 1805 begonnene „Logik der historischen Wahrheit" fortzusetzen und der Unklarheit über das Wesen des Geschichtlichen durch feste Einordnung in ein System endlich ein Ende zu machen. „Ein besonderes Geschichtliches ist verständlich nur durch Geschichte überhaupt; diese wiederum nur verständlich durch ihren Gegensatz, das Gesetzliche, streng wissenschaftlich zu Erkennende[1]). Solch eine Ableitung derselben aus dem Gesamten der Erkenntnis heraus flieht man gewöhnlich." Und am Schlusse des ganzen Abschnittes wird wiederholt: „Ein geschichtlicher Zustand war zu erklären: dies nur dadurch, dass die Geschichte überhaupt verstanden würde, d. i. das Grundgesetz des gegebenen Seins aufgestellt." Aber im Unterschiede von den „Grundzügen" bleibt die Untersuchung bei der Bezeichnung des transscendental-logischen Ortes lediglich durch das Merkmal der Irrationalität nicht mehr stehen, sondern sie strebt darüber sofort durch die Überlegung hinaus, dass der „Stoff" des Geschicht-

[1]) Vgl. dazu ob. S. 169 f.

lichen nicht in der blossen „Gegebenheit" bestehen könne, sondern vielmehr in der „gegebenen Freiheit", in der irrationalen Menschheits- oder Kulturentwicklung, d. h. in einer Synthese von Wert und Irrationalität, zu suchen sei[1]). Hier erst vollzieht sich also die wahrhaft spekulative, zur bewussten geschichtslogischen That gewordene Durchdringung von Logik und Wert, hier erst der durch alles Vorangegangene allerdings vorbereitete Schritt, dass der Wertcharakter ausdrücklich zu einem Objekt der methodologischen Erforschung des Historischen gemacht wird. Alle früheren geschichtsphilosophischen Erörterungen können jetzt zu Bestandteilen einer methodologischen Betrachtungsweise umgewandelt werden.

Die Frage, wie Geschichte ihrer Form oder Struktur nach möglich ist, koncentriert sich zunächst in dem Begriff der „gegebenen Freiheit". Auch in methodologischer Hinsicht beansprucht ja stets bei Fichte das Ethische die Hegemonie im Reiche der Werte. Darum spitzt sich jetzt die geschichtsmethodologische Untersuchung zu der einen Schwierigkeit zu, wie die faktische Verwirklichung oder die „Gegebenheit" des Freiheitswertes als Thema der Menschengeschichte möglich sei. Damit werden zugleich ältere, ursprünglich ohne Rücksicht auf eine geschichtsphilosophische Verwertung unternommene Spekulationen wieder aufgenommen. Schon in der „Sittenlehre" von 1798 beschäftigte Fichte das später häufig wiederkehrende Problem, wie es denkbar sei, dass die Freiheit an ihr eigentliches Gegenteil, an Bestimmtheit und festumrissene Gestaltung gebunden sein könne. Es besteht das Postulat, seine Individualität mit Freiheit zu „machen", während andrerseits grade das Individuelle des Charakters schon ohne Freiheit vorausgegeben sein soll. Bei seiner damals noch streng Kantischen Beschränkung auf einen formalen und funktionellen Sittlichkeitsbegriff musste er zu dem Ergebnis gelangen, dass das principium individuationis für den Freiheitswert ausschliesslich in der specialisierenden Kraft seines sinnlichen Substrates, in der „Natur" oder in dem „System der Triebe und Gefühle" liegen könne (vgl. S. 98, 114 f.). Sogar die Besonderheit der sittlichen Bestimmung

[1]) IV, 458—495.

wurde allein auf Rechnung des „Naturtriebes" gesetzt. Jedoch schon damals schien dieses Abwälzen aller Individualisierung auf die Sinnlichkeit nicht zu genügen, und es regte sich das Bedürfnis, in der Freiheit selbst das principium individuationis begründet zu sehen. Da half sich nun Fichte mit der Vorstellung, dass es die prädeterminierende That des intelligiblen Charakters sei, die der sittlichen Bethätigung durch einen nicht formalen, sondern Inhalt und individuelle Eigentümlichkeit erzeugenden Schöpfungsakt die ihr notwendige Individualisation entgegen- oder vielmehr mitbringe. Das für unsere Zwecke Bedeutsame liegt wiederum darin, dass hier vor dem abstrakten Universalismus des Wertens in der intelligiblen Individualität eine Rettung gesucht wird. Wir müssen deshalb frühere Bemerkungen noch dahin ergänzen, dass auch Kants ganzes Wertungsschema nicht nur durch den Begriff des Genies im tiefsten Grunde erschüttert wird (vgl. S. 12, Anm. 1, 149, 194), sondern auch durch die Lehre vom intelligiblen Charakter, der denn auch in Kants Denken ebensowenig eine eigentliche Heimstätte findet wie die Vorstellung einer individuellen unsterblichen Seele in den Systemen des Platonismus. Bei Fichte wird nicht nur der von Kant hierbei verschwiegene Individualitätscharakter aufgedeckt, sondern es wird ausdrücklich der Zusammenhang mit der Irrationalität oder der „ursprünglichen Beschränktheit" von vornherein ins Auge gefasst. Um nun die Möglichkeit der in individueller Gestaltung auftretenden Freiheit zu erklären, findet bereits die „Sittenlehre" neben der Annahme eines intelligiblen Urbildes auch noch einen andern Ausweg in der Vorstellung einer Vorbildlichkeit von Musterindividuen innerhalb der Menschheitsentwicklung selbst. Diese „Muster" liefern in dem sonst leeren und formalen Freiheitsgewebe den konkreten und individuellen Einschlag, den ursprünglichen Inhalt, der von der formalen Funktion ergriffen und dann von Individuum zu Individuum, von Generation zu Generation fortgetragen, „nacherfunden", „nachkonstruiert" wird. In diesen Uranfängen aller Kulturentwicklung wohnt die Sittlichkeit unreflektiert und unentstanden, urwüchsig, wie „Natur", d. h. als Freiheit, die aber gleichzeitig ihr principium individuationis, ihre Krystallisationsmöglichkeit in sich selbst trägt und darum dieselbe Konkretheitsfülle und

inhaltliche Bestimmtheit aufweist, die nach der früheren Auffassung allein dem specialisierenden Faktor des Sinnlichen und Empirischen, der „Natur", verdankt werden konnte. Diese Verlegung der individualitätschaffenden Kraft aus der intelligiblen Sphäre in die historische Wirklichkeit muss in geschichtsphilosophischem Betracht als ein Fortschritt angesehen werden, da die ausschliessliche Lösung des Problems durch den intelligiblen Charakter doch allzusehr die Angst und Ratlosigkeit des Rationalismus gegenüber dem inhaltlichen Wert und seine Flucht vor diesem ins Transscendente verrät. Aber auch noch die ins Irdische verlegten Anfangspunkte der Sittlichkeit bleiben ein „Wunder" wie alles Unmittelbare, und insbesondere ein Wunder für eine Philosophie, die ausschliesslich vom Formalen und Funktionellen auszugehen gewohnt war[1]).

Würdigt man diese allgemeine, die Struktur der Wertwirklichkeit erleuchtende Bedeutung des Problems der „gegebenen Freiheit", so wird es begreiflich, dass Fichte diesen Begriff jetzt für eine Grundlegung der Geschichtsmethodologie verwerten kann. Die Staatslehre von 1813 bemüht sich denn auch vor allem, diesem Gedanken „seine Stelle im System" anzuweisen. Die Leerheit und Gestaltlosigkeit des sittlichen Gesetzes bedarf der Ergänzung und „Gestaltung" durch einen „sittlichen Stoff". Als unvermissbarer Faktor in der Struktur des sittlichen Lebens muss deshalb ein ursprünglich sittlicher Wille, ein bestimmtes inhaltliches „Bild des Sittlichen" angenommen werden, das von der an sich unfruchtbaren und lediglich funktionellen Freiheitsbethätigung nur nachgebildet zu werden braucht. Ohne die Annahme eines solchen absoluten Querschnittes würden wir „ins Unendliche vorwärts getrieben werden und niemals zu einem Anfang kommen". Ein Anfang der sittlichen Welt aber „setzt einen Willen, der qualitativ in seiner eigenen Anschauung sittlich ist, ohne durch eigene Freiheit sich dazu gemacht zu haben, — durch sein blosses Dasein, durch seine Geburt; — der in der Anschauung seines Willens die Welt in einer sittlichen Ordnung erfasst. — So nur ist der Hiatus zwischen der absoluten Bild-

[1]) Vgl. bes. IV, 100 f., 109 ff., 127, 150 ff., 204 f., 220 ff., 224 ff., VII, 54, 237, VI, 350 f., V, 482 ff., 571 ff.

losigkeit des Sittlichen und der Bildlichkeit, die es in der Wirklichkeit annehmen soll, ausgefüllt." Dadurch, dass das „Wunder" der qualitativen Sittlichkeit zum Objekt rein methodologischer Forschung geworden ist, verliert es seine frühere Bedeutung eines blos sporadisch auftretenden Anfangspunktes der Kulturentwicklung und wird zu einem konstanten Faktor in der Struktur der Wirklichkeit gemacht. Wie klar Fichte sich über den Inhalt dieser Wandlung gewesen ist, geht aus dem Hinweis darauf hervor, dass der Begriff der qualitativen Sittlichkeit ein Produkt des analysierenden Verstandes sei, und aus der sich daraus ergebenden häufig eingeschärften methodologischen Regulative, das Vorhandensein einer „sittlichen Natur" genau soweit anzunehmen, wie es durch die Zwecke der Erklärung erforderlich wird. Durch die ganze Schrift zieht sich diese Umbiegung des früheren Wunderproblems hindurch, das dadurch zur Aufnahme in die formalen Bedingungen des Geschichtlichen tauglich wird. „Eine solche sittliche Beschaffenheit der gegebenen individuellen Willen liegt in dem formalen Gesetze des göttlichen Erscheinens, wie in ihm liegt Ichheit, Verstand, Sinnenwelt und alles Übrige." „Nach unserer Idee haben wir diese Sittlichkeit der Natur gleich aufgenommen in die notwendige Form der Erscheinung." Ausdrücklich wird deshalb auch auseinandergesetzt, dass die Eigentümlichkeit der sittlichen Natur als in der Mitte liegend „zwischen dem absolut Gegebenen und dem Produkt der absoluten Freiheit" den von der geschichtslogischen Forschung gesuchten „Stoff" der Menschheitsentwicklung angemessen charakterisiere, „zur Geschichte als einer Darstellung des also Gegebenen, sich qualificiere"[1]).

Durch die Methodologisierung des Wunderproblems wiederholt sich auch innerhalb dieser Gedankenreihe die stufenweise fortschreitende Überwindung der Transscendenz des Wertes und die innigere Versöhnung von Wert und empirischer Wirklichkeit, wodurch gleichzeitig unsre frühere Behauptung über die Tendenz der letzten Phase seit 1810 sich von Neuem bestätigt (vgl. ob. S. 211). Das „Wunder" des individuellen Wertes erscheint nicht mehr nur an ein-

[1]) IV, 448–469, 471 f.

zelnen aufblitzenden Punkten, sondern durchzieht die gesamte „Fakticität". Nicht nur die Sinnenwelt, sondern auch der gegebene Zustand der „Freiheitswelt" soll der „Sichtbarkeit" ewig giltiger Werte dienen (vgl. ebenda). Dadurch, dass jetzt die „Bestimmtheit der gegebenen individuellen Willen" oder die „Gesetzmässigkeit der nicht auf den klaren Begriff des Gesetzes zurückgehenden menschlichen Entschliessungen" den Hauptinhalt der göttlichen Weltregierung ausmachen soll, wird das nach der früheren Auffassung im „Weltplan" grade Unbegriffene — nicht nur gewertet, was ja schon vorher geschah (vgl. ob. S. 224 f.), — sondern es wird die gewertete Unbegreiflichkeit in die Strukturlogik hineingearbeitet und ausserdem das früher aus dem Weltplan grade Ausgeschlossene jetzt ausdrücklich in ihn aufgenommen und zum methodologischen Problem gemacht. Fichte selbst hat angedeutet, dass damit eine neue Ära geschichtsphilosophischer Besinnung für ihn beginne; er hat die in den „Grundzügen" versuchte Fassung des Weltplans mit ihrer rationalistischen Unduldsamkeit gegen das Irrationale ausdrücklich desavouiert. „Aber ist in diesem Elemente des Unbegreiflichen, Unverstandenen nicht zugleich ein Weltplan, drum allerdings eine Vorsehung und ein Verstand? Welches ist denn das Gesetz der Weltfakten, d. i. desjenigen, was der Freiheit ihre Aufgabe liefert? Diese Frage liegt sehr tief: bisher habe ich durch Ignorieren und Absprechen mir geholfen." Dass diese Wendung der geschichtsphilosophischen Spekulation mit der gleichzeitig erfolgenden Neubelebung des Individualitätsproblems auf das Engste zusammenhängt, hat Fichte bei der zum Teil sehr dunklen und unfertigen Erörterung über „Zufall, Loos, Wunder" selbst bemerkt. „Ich habe oben faktische Gesetze für die Erhaltung der ganzen Menschheit zugegeben: erstreckt sich dies nicht auch auf den Einzelnen? Überhaupt: was gilt der Einzelne? . . . . Die bisherigen Principien scheinen nicht hinzulangen, dies zu erledigen." Und an einer späteren Stelle heisst es: „Dies gäbe eine durchaus veränderte Ansicht . . . . vom Princip der Individualität." Die Versöhnung von Wertindividualität und Wirklichkeit und die Durchdringung von Wert und Irrationalität wirken zu dem

einen Endergebnis zusammen, dass der ganze in den „Grundzügen" noch völlig von der universalistischen und intuitiv-spekulativen Methode beherrschte Gedankenkreis, der sich auf den „Weltplan" bezieht, jetzt in die früher ihm noch unverbunden gegenübergetretene methodologische Fragestellung eingegangen ist[1]).

Ein weiterer Schritt in der Umformung der älteren geschichtsphilosophischen Ideen und ihrer Umbiegung ins Methodologische gelingt Fichte durch die Übertragung des Wunderbegriffs vom Individuum auf die Gesellschaft. Genau ebenso wie ein individuelles Vorbild für die Sittlichkeit des Einzelnen wird das sociale Vorbild eines ganzen Volkes für die Sittlichkeit der Gesamtheit postuliert. Und die aus der Strukturzergliederung gewonnenen beiden Faktoren der absoluten Bildlichkeit und der unendlichen Freiheit, deren Entgegengesetztheit wieder ausdrücklich als „höchst wichtig für die Einsicht in das ganze System" abgeleitet wird, verteilen sich dabei auf die beiden Urgeschlechter, aus deren Vereinigung erst die Struktur der gesellschaftlichen Wirklichkeit erklärbar sein soll. Um der Sichtbarkeit der Freiheit willen muss in dem einen Urvolk die Sittlichkeit als „uranfängliches Sein" herrschen, und um derselben Sichtbarkeit willen muss diese koncentrierte und verabsolutierte Inhaltlichkeit, diese gleichsam gebundene und erstarrte Produktivitätsfülle durch die schrankenlose und für sich gleichfalls unfruchtbare Freiheit eines zweiten Urgeschlechts wiederum erst in Fluss gebracht werden. Hier ist die Behandlung der Urvolkshypothese völlig zu einer phantastischen Mythologisierung rein logischer Probleme geworden. So merkwürdig, ja unbegreiflich diese ganze Konstruktion auch erscheinen mag, wir dürfen dennoch aus ihr den bedeutsamen Kern herausheben, dass die früheren Theorieen vom Vernunftinstinkt und vom Normalvolk in eine der Absicht nach methodologische Charakterisierung des geschichtlichen Stoffes hineingezogen werden. Denn nach Fichtes Meinung gehört die gegebene Freiheit des Urgeschlechts genau in demselben Sinne wie die sittliche Natur der Individuen

[1]) IV, 462 ff., 466 ff., VII, 574—596.

zu den „formalen Bedingungen" des Kulturgeschehens, und seine Annahme ist deshalb „eine blosse Analyse des Ist der göttlichen Erscheinung"! In dem „Zusammentreten" der beiden Urgeschlechter „ist der Anfangspunkt der Geschichte, ihr eigentlicher Geist und ihr Grundgesetz, und alle Hauptmomente, die in derselben sich ereignen müssen, gegeben; und dies lässt sogar a priori sich erkennen. Mit einer solchen Erkenntnis haben wir als Philosophen es einzig zu thun." [1])

Indem so der tiefe nicht eigentlich unhistorische, sondern überhistorische Grundzug der Kantischen und früheren Fichteschen Weltanschauung, für die das „Machen" mit Freiheit die einzige würdige Lösung auch des Kulturproblems sein musste, jetzt durch das Mysterium der Gegebenheit und des ursprünglichen Seins erschüttert wird, steigt Fichte mit Bewusstsein auf den Boden einer historischen Weltanschauung herab und wird dadurch wie durch das erwachende Verständnis für den „qualitativen" Wert ein Vorläufer Hegels. Durch das Rechnen mit konkreten Werten anticipiert er auch Hegels Vorstellung, dass die Kulturentwicklung, einer Spirale vergleichbar, immer zu den Punkten ursprünglicher Gegebenheit zurücklaufe. Dieser Gedanke war das Schema der „Grundzüge" gewesen, und er wurde später in der Annahme einer individuellen sittlichen Natur wie in der Urvolkshypothese noch einmal lebendig.

Wir können die Überlegenheit der Spekulation von 1813 gegenüber allen früheren Ansätzen, insbesondere gegenüber der dürftigen Methodologie von 1805, am schärfsten in dem Satz zusammenfassen, dass für die geschichtsphilosophische Erörterung jetzt eine verwickeltere und prägnantere Form der Irrationalität oder eine Irrationalität höherer Ordnung entdeckt worden ist. Die transscendentallogische Unableitbarkeit, die Unmittelbarkeit des nur Erlebbaren, das Geheimnis der gegebenen Freiheit sind als untrennbare Bestandteile und blosse Momente in einer neuen Fassung des Gedankens der Unbegreiflichkeit gleichmässig untergegangen, nämlich in der Idee einer Irrationalität, die in ihrem Begriff bereits — im genauen Gegensatz zur früheren Auffassung — die Beziehung zu einer Wertverwirk-

[1]) IV, 469—494, VIII, 166.

lichung einschliesst. Die irrationale Faktieität wird hierbei mit dem aller Gesetzlichkeit stets entschlüpfenden ursprünglichen Freiheitsinhalt identificiert; die „unerklärlichen und auf kein Gesetz zurückzuführenden Begebenheiten an der Freiheit" werden zugleich als das Neue, Schöpferische, nie Dagewesenes in die Zeit Hineinerschaffende gewertet. Dadurch erhält die Gegenüberstellung von „Gesetzlichem" und „Historischem" eine ganz andre Bedeutung als die, welche das Zeitalter der Aufklärung für allein möglich gehalten hatte. Zwar ist der alte Sinn dieser Entgegensetzung noch nicht verschwunden, nach dem auf die Seite der Gesetzlichkeit der Inbegriff der Vernunftwerte, auf die der Gesetzlosigkeit der gleichgiltige Bodensatz des Empirischen zu stehen kommt[1]). Aber daneben arbeitet sich jetzt eine von ganz andern Gesichtspunkten bestimmte Wertverteilung empor, die zur Erhöhung grade des Gesetzlosen führt. Wie Kant gegen Mendelssohn, Schelling gegen Schlegel die Meinung vertreten hatte, dass die Geschichte nicht in periodischen „Zirkeln" verlaufe, sondern in einmaliger Entwicklung fortschreite, so polemisiert auch Fichte besonders in den „Reden an die deutsche Nation" gegen die „undeutsche" Geschichtsphilosophie, die an „Stillstand, Rückgang und Zirkeltanz", an entwicklungslose Naturgesetzmässigkeit statt an ewiges Fortschreiten unseres Geschlechtes glaube. Auch diese neue Form einer Entgegensetzung des Einmaligen und des Wiederkehrenden rückt in den letzten Jahren in die methodologische Strukturforschung hinein. Es tritt nämlich jetzt das Geschichtliche nicht mehr als das Wertlos-Gesetzlose der Vernunftgesetzlichkeit, sondern als Inbegriff des Neuen und Schöpferischen der Gleichförmigkeit und „Unveränderlichkeit", dem bloss „stehenden Sein" der Natur entgegen. Dadurch wird zugleich die in den „Grundzügen" gegebene Gliederung der Wissenschaften aufgegeben, nach der Geschichte und Physik sich nur als die beiden empirischen Disciplinen vom Successiven und vom Beharrenden von einander unterscheiden. Von Neuem be-

[1]) Und demgemäss das Individuelle als „Schranke" und blosser „Fall" eines Gesetzes betrachtet wird, vgl. S. 219, ferner II, 639 ff., 644, IV, 376 ff.

stätigt sich auch hier die steigende Wertbetonung des Einmaligen und „Gesetzlosen“ [1]).

Der Nachweis des Verwachsenseins von Wertung und Methodologie wird als abgeschlossen zu betrachten sein, wenn sich noch zeigen lässt, dass auch der specifisch geschichtsphilosophische Begriff der in die Werttotalität eingegliederten „Originalität“ ausdrücklich in die bewusste Strukturlogik aufgenommen wird. Eine gelegentliche Vereinigung von Irrationalität und Originalität haben wir bereits bei dem Gedanken der „Offenbarung“ kennen gelernt (vgl. ob. S. 221 f.). Wir können jetzt noch hinzufügen, dass als drittes Glied dieser gelegentlichen Synthese an den Hauptstellen sich der Wunderbegriff hinzugesellt. So wird besonders in der „Anweisung“ das religiöse Leben in der Gestalt Jesu als unmittelbares qualitatives Sein gekennzeichnet [2]). Gleichzeitig mit der für 1813 nachgewiesenen Methodologisierung des Wunderproblems rückt nun auch der Offenbarungsbegriff in die Logik der historischen Wertstruktur hinein. Der Charakter des Offenbarungsmässigen vermag nunmehr aus den logischen Qualitäten des Historischen sogar abgeleitet zu werden. Und grade die Reflexion auf die Thatsache des für den Begriff „Unendlichen“, das noch in den „Grundzügen“ eindeutig dem nur Empirischen gleichgestellt wurde (vgl. S. 219), führt jetzt zur Einsicht in die Unzulänglichkeit des blos Begrifflichen oder in allgemeinen Regeln Ausdrückbaren und zur Anerkennung des unersetzlichen Wertes der geschichtlichen That. Wiederum wendet Fichte die Methode der Strukturzergliederung an, und zwar an der Gesamtheit des politischen Geschehens, das die „Errichtung des Vernunftreiches“ zum Ziele hat. Er unterscheidet da einen „streng demonstrativ“, durch „absolute Sätze“, durch „objektiv giltige Begriffe“ erkennbaren und einen „rein faktischen, dem Begriffe undurchdringlichen“ Bestandteil, bei dem lediglich „Beurteilung eines Gegebenen“ durch „Annäherung ins Unendliche“ stattfinden könne. „Nur der formale, in der reinen Wissenschaft aufgestellte Begriff ist endlich, denn er ist der Begriff eines Gesetzes: die Be-

[1]) Kant, WW VII, 393 ff., Schelling, WW 1. Abt., I, 461 ff., Fichte VI, 103, VII, 366 ff., 374 f., 380 ff., 447, II, 631, 643 f., 648 f., IV, 385 ff., 416.

[2]) V, 483 f., 567 574.

urteilung des faktisch Gegebenen aber ist unendlich; denn sie geht einher nach dem in ihr selbst herrschenden, ewig verborgen bleibenden Gesetze: quillt ewig neu und frisch. Aus jedem Punkte entwickelt sich ja durch Hinzutritt des Gesetzes die Ewigkeit, und so in jedem folgenden Zeitmomente." An dieser Irrationalität des Individuellen erweist sich nun das Unzulängliche der blossen Vernunftgesetzlichkeit und das absolute, über alle Begreiflichkeit hinausliegende Recht der unmittelbaren historischen Wirklichkeit. Denn wo „der Verstand durchaus am Ende ist und das absolut faktisch Gegebene angeht", wo die Begriffe unvermögend sind, „das Recht im höheren Sinne, die Zeitbestimmung des Volkes" zu beurteilen, da muss ein „Oberherr", ein „Zwingherr" zum Recht, der höchste menschliche Verstand seiner Zeit und seines Volkes, sich „unmittelbar bewähren durch eine schöpferische, allen offenbare und faktische, sinnliche Gewissheit tragende That", durch eine „That von Gottes Gnaden". „Ein Mensch muss reden; Gott selbst steigt nicht zur Entscheidung herab." Erst jetzt tritt somit die früher mit dem Begriffe der Offenbarung nur thatsächlich ausgeübte Wertung der einmaligen irrationalen geschichtlichen Begebenheit in den Zusammenhang der methodologischen Erörterungen. An diesem Punkte ziehen sich grade in den letzten Jahren alle Fäden der Spekulation zusammen. Denn ebenso wie das Problem des Wunders und des im Weltplan Unbegriffenen, so mündet der Gedanke der in jeder Hinsicht — insbesondere auch transscendentallogisch und vernunftgesetzlich — irrationalen Offenbarung jetzt gleichfalls in die geheimnisvolle Frage nach der Bedeutung der einzelnen Individualität ein (vgl. S. 211 u. 233). Auch hierbei weist Fichte wiederum darauf hin, dass er dies „Durchbrechen" absoluter Werte an der individuellen Erscheinung bis in die tiefsten Principien zu verfolgen sich nunmehr zur Aufgabe machen wolle.

Erst in dieser Phase des Fichteschen Denkens erscheint somit, was bei Kant noch unversöhnbar auseinanderklaffte, der logische Begriff des „Historischen" als des Empirischen, Irrationalen und der Kulturbegriff der Geschichte als einer Wertentwicklung, zu einer wirklichen Kultur-Logik verschmolzen. Entgegen seinem eigenen sonstigen Sprach-

gebrauch entschliesst sich darum Fichte in den letzten Jahren nicht nur von „ewig gültiger historischer Wahrheit" zu reden, sondern er wagt es auch endlich, die ganze Weltanschauung des achtzehnten Jahrhunderts so weit hinter sich zu lassen, dass er die „Geschichte", ohne sie erst im Sinne der Aufklärung zu legitimieren, d. h. durch eine schematische Formel zu rationalisieren, vielmehr als die unmittelbare zeitliche Folge irrationaler Begebenheiten und nicht als von eines darüberstehenden abstrakten Verstandes, sondern als von „Gottes Gnaden" wertet und verklärt. Er erkennt jetzt — was Kant sich nie zum Bewusstsein brachte —, dass die Aufstellung von Endzielen wie „Erziehung zur Freiheit", „Erziehung zur Klarheit", lediglich die Bedeutung einer allgemeinen, umschreibenden Formulierung beanspruchen könne. „Beides aber ist nur formal. In der That bleibt nämlich der unendliche Inhalt jener Freiheit, die sittliche Aufgabe, etwas Unbegreifliches, das Bild Gottes eben darum, weil dieser schlechthin unbegreiflich ist, und nur zu erleben in den Offenbarungen der Geschichte." Es muss „gleichsam ein ewig lebendes Gedächtnis des Geschlechts" geben. „Dies ist das historische Menschengeschlecht, welches bedingt ist durch ruhiges Beisammenleben, Überlieferung und ihre Mittel, wie Schrift u. dgl.; an welcher Historie das Beste ist, nicht was man lernt, sondern inwiefern man darin selber durch seine Abstammung hineingeboren wird. Die kultivierte Menschheit ist die der Geschichte, und Geschichte bekommen und Kultur bekommen (keinen gewonnenen Schritt verlieren) ist eigentlich einerlei."[1]) —

Durch den Inhalt der beiden letzten Kapitel werden die Ausführungen unseres ersten Kapitels, wenigstens soweit sie Fichte betreffen, stark modificiert und zum Teil wieder in Frage gestellt. Denn infolge der rein methodologischen Behandlung befreit sich die Struktur der Wertindividualität aus dem naivmetaphysischen Latenzzustande, den sie im intuitiven Verfahren annimmt, und tritt der bewussten philosophischen Reflexion als erforschbares Objekt gegen-

[1]) Zu den beiden letzten Absätzen: IV, 440—458, 536 ff., VII, 574—596, N III, 73 f., 103 ff., 114.

über. Fichte gehört somit im Unterschiede von Hegel zu den Denkern, bei denen sich ein Stadium der Philosophie, wenn auch nur in allerersten Ansätzen, vorbereitet, in dem eine nicht abstrakte Wertungsart und eine neue Welt von Kulturbegriffen mit der Aufrechterhaltung wissenschaftskritischer Analyse zusammenbestehen.

IV. Kapitel.

Die methodologischen Beziehungen zwischen Geschichte und Gemeinschaft.

Der Begriff der Nation.

Um die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus, die wie jede Geschichtsphilosophie socialphilosophische Keime in sich enthält, ganz kennen zu lernen, müssen wir noch ihre bis jetzt mit Absicht übergangene, dem Gemeinschaftsleben der Menschheit zugewandte Seite hervortreten lassen[1]).

Die enge Berührung des geschichts- und des socialphilosophischen Denkens entspringt tiefbegründeten Beziehungen zwischen den Begriffen der Geschichte und der Gemeinschaft. Der blosse Gedanke des realen geschichtlichen Werdens, der Entwicklung als nur successiver Einheitlichkeit, scheint nämlich die Vorstellung von irgend welchen koexistenten Zusammenhängen zwischen den einzelnen Trägern der Entwicklung notwendig zu machen, von irgend einer nicht lediglich in der Successivität sich manifestierenden Einheitlichkeit dessen, was als Subjekt der Entwicklung unabhängig vom Werden und Vergehen der einzelnen Individuen in koexistenter Verbundenheit beharren muss. Ohne die Voraussetzung eines solchen zusammenhaltenden Bandes, ohne das Entgegenkommen einer gleichsam gegebenen und von selbst sich vollziehenden Gruppierung, würde jede

[1]) Die Ausdrücke „Gemeinschaft", „Gesellschaft", „social" usw. werden in diesem Kapitel in einem so weiten Sinne gebraucht, dass sie das organisierte („Staat"!) wie das unorganisierte „gesellschaftliche" Leben gleichmässig umfassen.

Veranlassung fehlen, gesondert existierende Einzelgebilde zu Gliedern einer und derselben Gesamtentwicklung zusammenzufassen. Die Einheitlichkeit des Werdens würde sich in jedem Augenblick zu einem zufällig zusammengeratenen Gellecht einzelner, von einander unabhängiger successiver Reihen zu zersetzen drohen.

Hier enthüllt sich wieder der fundamentale Gegensatz des geschichtlichen Denkens zu jener Atomisierung der Wirklichkeit, wie sie der Subsumtion unter allgemeine Begriffe anhaftet. Bei der abstrakt-begrifflichen Betrachtungsweise müssen und dürfen die einzelnen Exemplare deshalb in aggregatartiger Vereinzelung verbleiben, weil über ihre rein logische und nicht reale Zusammengehörigkeit das Ziel einer Begriffssystematik als einzig bestimmendes Princip zu entscheiden hat. Die Betonung einer realen koexistenten Verbundenheit hebt somit die dem abstrakten Atomismus entgegengesetzte Tendenz des Geschichtlichen besonders stark hervor; man kann gradezu sagen, der Gemeinschaftscharakter quillt unmittelbar aus der Struktur des Historischen, er repräsentiert das Problem der historischen Einheitlichkeit, nur nach einer gewissen Richtung hin noch weiter ausgesponnen; in ihm gewinnt ein isoliertes Element, eine einzelne Dimension oder ein Attribut der Gesamtsubstanz des geschichtlichen Lebens ein besonderes Dasein, das, sobald man es in seiner Bedeutung verselbständigt denkt, als specifisch genossenschaftliches, staatliches, politisches Moment des geschichtlichen Stoffes hervortritt. Mit dieser begrifflichen Deduktion aus dem Wesen der Geschichte soll jedoch, wie hier ausdrücklich bemerkt werden mag, nur die dem Historischen zugewandte Seite des socialen Faktors angedeutet und keineswegs behauptet sein, dass er in allen seinen Eigentümlichkeiten von der historischen Wertung aus sich durchdringen lasse. Vielmehr dürfte er, was sich an einer späteren Stelle deutlicher zeigen wird, ausserdem noch eine ganz selbständige, auf die Struktur des Geschichtlichen garnicht zurückführbare Eigenart aufweisen und deshalb auch nur durch eine ganz andere, der historischen Betrachtung ebenbürtige kulturwissenschaftliche Disciplin erfassbar sein. —

In der gesamten Spekulation des Christentums hatte sich der Zusammenhang zwischen Geschichte und Gemein-

schaft darin gezeigt, dass mit der Vorstellung des göttlichen Weltplans und der einmaligen Entwicklung stets die Idee eines einheitlichen Menschengeschlechtes auf das Engste verknüpft war. Diese universalgeschichtliche Form des Gemeinschaftsgedankens übernahm auch Kant. Das Subjekt des geschichtlichen Fortschrittes soll nicht der Einzelne, sondern die „Gattung" sein. Aus dieser Vorstellung ergiebt sich ihm sodann auch die einzig mögliche ethische Begründung des Socialen. Da das Endziel aller Kulturarbeit nicht durch die nur addierten Kräfte der Einzelnen, sondern allein durch die „Vereinigung" der Menschen zu einem „moralischen Ganzen" erreicht werden kann, so muss die „lediglich ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit" nachtrachtende Freiheit der Individuen so weit beschränkt und discipliniert werden, dass sie mit den pflichtmässig anzustrebenden Zwecken eines „ethischen gemeinen Wesens" oder eines „ethischen Staates" übereinstimmt. Fichte hat auch diesen Kantischen Grundbegriff einer die Generationen umspannenden unsterblichen Gattung beibehalten. „Wir reden hier nur vom Fortschreiten des Lebens der Gattung, keinesweges von dem der Individuen," so kündigt er den Inhalt der „Grundzüge" an. Da bei ihm wie bei Kant die Menschheit nicht das anthropologische, sondern das durch die gemeinsame Arbeit an der Vernunftaufgabe zusammengehaltene Ganze bedeutet, so wird die „Gattung" in diesem Sinne häufig gradezu mit den grossen Kulturaufgaben oder den „Ideen" identificiert[1]).

Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus ist nun keineswegs bei der blossen Festlegung der sachlichen Beziehungen zwischen dem Entwicklungsganzen der Geschichte und der Einheitlichkeit des Menschengeschlechts stehen geblieben, sondern sie hat bereits mit Kant ihr Augenmerk auch auf die logische Struktur des Gemeinschaftsbegriffs zu richten begonnen. Die „Gattung" ist der einzige Kulturbegriff gewesen, der in der Philosophie Kants einer logischen und methodologischen Untersuchung unterworfen worden ist. Im Zusammenhange mit dieser fast

[1]) S. z. B. Kant WW IV, 145 ff., 281 ff., V, 445 ff., VI, 190–200, 342 ff.; vgl. auch Schelling WW 1. Abt. I, 469, III, 591 f., Fichte III, 7 f., 23 ff., 35 ff., VI, 362 f., N III, 65 ff., 103 f.

unbeachtet gebliebenen Leistung zeigen sich gleichzeitig gewisse Ansätze bei Kant, die ihn zum Vorläufer Hegels in der Polemik gegen den abstrakten Individualismus der Aufklärung machen, dem er ja sonst im Grossen und Ganzen noch selbst verfallen war (vgl. die „Einleitung"). Und zwar hat er grade den Punkt partieller Strukturgemeinsamkeit, der das Geschichtliche und das Sociale verbindet, richtig zu treffen gewusst. Angeregt durch den Vorwurf Herders, er wandle „auf den Wegen der Averroischen Philosophie", da er die Kulturentwicklung statt durch die einzelnen Individuen durch das „Geschlecht" und die „Gattung" vollzogen denke, die doch nur „allgemeine Begriffe" seien, unterscheidet Kant in seiner Entgegnung zwei Bedeutungen des Wortes „Gattung": die Gattung im abstrakten Sinne oder „das Merkmal, worin grade alle Individuen untereinander übereinstimmen müssen", und die Gattung im konkreten Sinne oder das „Ganze einer ins Unendliche (Unbestimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen". Von der „Menschengattung" in diesem letzteren Sinne, die also im Gegensatz zum Allgemeinbegriff Mensch inhaltsreicher ist als der Einzelne und eine universitas, nicht eine universalitas (vgl. ob. S. 48) darstellt, ist es nicht mehr ein Widerspruch, zu behaupten, „dass kein Glied aller Zeugungen des Menschengeschlechtes, sondern nur die Gattung ihre Bestimmung völlig erreiche". In seinen späteren Schriften hat Kant diese Unterscheidung zwischen dem „Gattungsbegriff (singulorum)" und dem „Ganzen der gesellschaftlich auf Erden vereinigten . . . Menschen (universorum)" an mehreren Stellen ausdrücklich bestätigt[1]).

Diese Auseinanderhaltung zweier Bedeutungen des Wortes „Gattung" und die daraus folgende Entgegensetzung des kulturwissenschaftlichen und des abstrakt-begrifflichen Verfahrens wird um so bedeutungsvoller, wenn man bedenkt, wie vorzüglich Kant dieser Unterscheidung bereits durch die scharfe Abgrenzung der analytisch-logischen Begriffsbildung gegen die „Logik der Mathematik" und die des „intuitiven Verstandes" vorgearbeitet hatte. Die anschauliche universitas des räumlichen Umfassens und das metaphysische „All der Realität" liefern ja bei ihrem gemein-

[1]) WW IV, 190 f., 321 f., 476, VII, 393, 398.

samen Gegensatz gegen den Abstraktionsbegriff vorzügliche Analoga und dauernd fruchtbare Orientierungsmittel für die methodologische Erfassung des geschichtlichen und socialen „Ganzen". Die Struktur-Verhältnisse der Koordination unterschieden sich nach unsern Ausführungen (S. 49 f.) auf den Gebieten des Diskursiven und des Intuitiven als aggregatartige Vereinzelung und als festgefügte Verbundenheit der einzelnen Exemplare. Auch das Kulturganze lässt sich am kürzesten durch die Charakterisierung logisch umschreiben, dass es ein totum und nicht wie der Umfang eines Abstraktionsbegriffs ein compositum oder eine blosse Aggregation darstelle. Darum die auf den ersten Blick auffallende, aber sehr tiefsinnige Gewohnheit Kants, die Menschen, nach ihrem Gattungsbegriff betrachtet, stets als „singuli" zu bezeichnen, im Gegensatz zu ihrer Existenz als „universi" in einem Gemeinwesen[1]). Wenn uns ein Allgemeinbegriff begegnet, muss nämlich sofort der Umstand einfallen, dass sein Umfang eine blosse Summe („aggregatum", s. S. 27, Anm.) einzelner Exemplare darstellt, deren vereinheitlichendes Band lediglich in der gemeinsamen Subsumierbarkeit unter einen abstrakten Begriff besteht. Sollen im Gegensatz dazu Individuen als eine Gesamtheit oder als „universi" betrachtet werden, so müssen sie durch eine nicht blos begriffliche, sondern reale Einheit zusammengehalten werden, realiter mit einander verbunden sein. Solche reale Ganzheit hat Kant durch die Merkmale der „Vereinigung" oder des „Kollektiven" auszudrücken versucht. Er spricht von der Menschheit „im Ganzen ihrer Gattung, d. i. kollektiv genommen (universorum), nicht aller Einzelnen (singulorum), wo die Menge nicht ein System, sondern ein zusammengelesenes Aggregat abgiebt"[2]). Er giebt aber ferner dem socialen „Ganzen"

[1]) Vgl. neben der oben citierten Stelle z. B. noch VI, 345: „Menschheit im Ganzen ihrer Gattung" — „Menschen, abgesondert betrachtet".

[2]) Wie weittragende und auch noch für unsere Zeit durchaus massgebende methodologische Erkenntnisse von Kant hier bereits geahnt werden, entnimmt man am besten aus den fruchtbaren Untersuchungen von Kistiakowski in der Abhandlung „Gesellschaft und Einzelwesen", besonders 118—133 (vgl. ob. S. 15, Anm. 1); die in dieser Schrift durchgeführte Unterscheidung zwischen den durch „rein begriffliche Zusammenfassung" gebildeten „Summen" oder „Gesamt-

dadurch einen besonderen, von der blos mathematisch oder metaphysisch anschaulichen Ganzheit unterschiedenen rein kulturphilosophischen Inhalt, dass er zum Charakter der blossen Kollektivität als weiteres Merkmal das Zusammengehaltensein durch eine gemeinsame Vernunftaufgabe hinzufügt. Erst aus der Synthese der beiden Merkmale reale Verbundenheit und Kulturwert ergiebt sich ihm die Struktur eines „moralischen Ganzen", eines „Systems" social vereinigter Menschen.

In diesen Untersuchungen kündigt sich, wie bereits angedeutet, eine erste schüchterne Erhebung über den gesellschafts-wissenschaftlichen Atomismus der Aufklärung an. Dass die „singuli" zugleich die isolierten egoistischen Individuen der naturrechtlichen Konstruktionen bedeuten, wird besonders durch den an Rousseaus Contrat social anknüpfenden Versuch einer juristischen Unterscheidung zwischen der „distributiven Einheit des Willens aller" und der „kollektiven Einheit des vereinigten Willens" bestätigt. Als Begleiterscheinungen des Individualismus sollen ferner stets Utilismus und Hedonismus gelten. Allein nicht nur der utilistische Egoismus, sondern auch der abstrakte Individualismus der Kantischen Moral selbst wird durch die ethische Begründung des Socialen (s. S. 242) in seinen tiefsten Grundlagen erschüttert, wenn auch nicht wirklich überwunden. „Es ist von der moralischgesetzgebenden Vernunft ausser den Gesetzen, die sie jedem Einzelnen vorschreibt, noch überdem eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln." Die Pflicht, einen „ethischen Staat" herbeizuführen, nennt Kant in der religionsphilosophischen Hauptschrift „der Art und dem Princip nach von allen andern unterschieden" und bezeichnet sie als eine Pflicht „nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst". Es schwebt hierbei zweifellos überall die Idee eines moralischen „Ganzen" vor, das nicht aus isolierten Gebilden erst zusammengestückelt, sondern, vergleichbar dem Einen Raume oder dem intelligiblen Kontinuum, als

heiten" und den „realen Einheiten" oder gesellschaftlichen „Kollektivwesen" liefert einen überaus wichtigen Beitrag zu einer zukünftigen Logik der Socialwissenschaften.

Realität von selbständiger Bedeutung, den einzelnen Teilen überbaut ist. Darauf deuten auch alle jene Bezeichnungen des „Kollektiven", die nach Kants Terminologie keineswegs mit dem zu identificieren sind, was wir unter Kollektivum verstehen, sondern grade den Gegensatz zu dem blos „distributiven" Aneinandergereihtsein diskreter Einheiten ausdrücken[1]). Und doch ist es Kant trotz dieses socialen Überbaues, der am meisten in den letzten Schriften sichtbar wird, nicht gelungen, die atomistisch-individualistische Grundlage seines gesamten Denkens zu verleugnen. Alle „Vereinigung" der Menschen wird ihm schliesslich doch immer nur zum Mittel für die Sittlichkeit der Individuen, nicht für die Herausarbeitung von Kulturaufgaben, die allein der über den Individuen stehenden Gesamtheit zufallen. Eine charakteristische Spiegelung dieses allgemein kulturphilosophischen Standpunktes enthält vor allem seine Rechtsphilosophie, in der er sich vergebens bemüht, den juristischen Atomismus der Naturrechtslehre begrifflich-systematisch zu überwinden[2]). Er konstruiert in letzter Linie alles aus den Zwecken des Individuums und vermag deshalb auch nicht eine echte Socialethik zu begründen; es giebt für ihn kein selbständiges Ethos des Gemeinlebens[3]).

Nur in diesem Sinne behaupten wir die Einseitigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit der Kantischen Ethik. Wir werfen Kant keineswegs vor, dass er das konkrete „Ganze der Gattung" nicht zu einer metaphysischen, neben und über den Individuen existierenden Realität hypostasiert habe. Nicht um die Realität in erkenntnistheoretischer oder in metaphysischer Bedeutung handelt es sich hierbei,

---

[1]) Das geht aus der Verwendung dieser Termini in rein logisch-metaphysischem Sinne hervor, s. z. B. WW III, 400.

[2]) S. bes. Gierke, Johannes Althusius, 120 ff., 207 f. Die gedrängte Übersicht unseres „dritten Teiles" gestattet auch hierüber nur andeutende Bemerkungen. Eine kompetente Darstellung wäre allein von einer die geschichts- und die rechtsphilosophischen Probleme vollständig in einander arbeitenden — bis jetzt noch nicht versuchten — Behandlung der Kulturphilosophie des deutschen Idealismus zu erwarten.

[3]) WW IV, 146, 190, 281 ff., 321 f., VI, 190—200, 327, 342 f., 438, VII, 653 f., 393, 398, 401, 635, 656 ff.

sondern allein darum, dass Kant in der konkreten Gattung auch nicht eine besondere „Realität" in ethischer und socialphilosophischer, kurz in methodologischer Hinsicht zu erblicken vermochte. Die gerügte Unzulänglichkeit besteht somit darin, dass er für die Gemeinschaft keinen eigenen Kulturinhalt gewinnt, ihr vielmehr nur die Aufgabe zuweist, die Freiheit der Individuen als Einzelwesen zu verwirklichen. Insofern bedeutet ihm die Gemeinschaft in letzter Linie doch nur ein „Aggregat" ethischer Atome und eine abstrakte Gemeinsamkeit, nicht aber ein selbständiges oder „reales", d. h. vom Aggregat wie von der abstrakten Allgemeinheit unterschiedenes, als einheitlicher Träger des Wertes den Einzelgebilden analoges und — als „Wertganzes" — diese in sich eingliederndes Kulturgebilde.

Die im Gegensatz zu dieser Auffassung in neuerer Zeit vielfach vertretene Ansicht, dass Kant vor allem als Begründer einer Gemeinschaftsethik anzusehen sei, beruht auf einer ungenügenden Sonderung der verschiedenen Bedeutungen, die in dem ethisch-socialen Begriff des „Allgemeinen" bei Kant enthalten sind. Die „Allgemeinheit" des Sittengesetzes bedeutet nämlich erstens die Allgemeingiltigkeit des absoluten ethischen Wertes, seine Unbedingtheit und Objektivität; zweitens aber die formallogische Allgemeinheit, d. h. die Anwendbarkeit des abstrakten Merkmals der Sittlichkeit auf alle sittlichen Einzelinhalte, mithin die „Natur" oder den Allgemeinbegriff des Moralischen. Diese beiden begrifflich streng zu scheidenden Bedeutungen des Allgemeinen treten in sachlicher Hinsicht stets zusammen an denselben Inhalten auf; denn nach Kants ganzer Wertungsart kommt dem transscendentallogisch Allgemeinen grade auch der allgemeingiltige Wert zu. Das einzelne Individuum gewinnt eine ethische Bedeutung nur als Subjekt des Sittengesetzes, als Verwirklichungsfall der „vernünftigen Natur". Kant ordnet also allerdings den Menschen der Menschheit unter. Aber „Menschheit" bedeutet bei ihm nicht die konkrete Menschengemeinschaft, sondern den abstrakten Menschenwert. Nicht dass wir Glieder, sondern dass wir Repräsentanten der Menschheit seien, fordert der kategorische Imperativ. Auch in diesem Falle erscheint Kants Werten, begrifflich und nach seiner logischen

Struktur betrachtet, nicht als Eingliederung in eine Totalität, sondern als Subsumtion unter einen Allgemeinbegriff. Indem Kant das Verhältnis der Persönlichkeit zum allgemeinen Sittengesetz untersucht, abstrahiert er grade von jeder realen Verbundenheit oder Gemeinschaft der Individuen untereinander. Der abstrakte Universalismus, der seine ganze Weltanschauung beherrscht, steht darum jenseits des Gegensatzes von „Socialismus" und Anarchismus. Ja, die Alleinherrschaft dieses Universalismus führt gradezu zur Vernachlässigung und Zerstörung des socialen Zusammenhanges und insofern zum extremen „Individualismus" (vgl. ob. S. 16).

Trotz dieser zweifellosen Disparatheit von abstrakter „Allgemeinheit" und „Allheit" oder „Totalität"[1]) hat allerdings Kant selbst den Gedanken der Gemeinschaft in die Begründung des formalen sittlichen Wertes mit hineingezogen. Er hat nämlich neben den beiden, durch die ganze Methode der Transscendentalphilosophie gerechtfertigten Bedeutungen von Allgemeinheit noch eine dritte Art von Allgemeinheit eingeführt und zwar die eines „Gesetzes" in einem intelligiblen „Reich". Durch diese metaphysisch-juristische Umdeutung des „Vernunftgesetzes" konnte freilich leicht die Vorstellung einer Gemeinschaft oder eines „Reichs der Zwecke" gewonnen und für eine blosse Folgerung aus dem formalen Sittengesetz ausgegeben werden. Auch in den sonstigen Erörterungen über den kategorischen Imperativ bildet die in diesem Zusammenhange völlig unbegründete Idee eines geschlossenen Gemeinwesens die stillschweigende Voraussetzung. Häufig wird ja — besonders bekanntlich in den „Beispielen" — die Absolutheit des ethischen Wertes und seine Notwendigkeit für jedes moralische Bewusstsein in die davon ganz verschiedene gleichzeitige Ausführbarkeit einer bestimmten Handlung durch alle Mitglieder eines gedachten Gemeinwesens umgedeutet. Es handelt sich demnach hierbei nicht um eine formale Allgemeingiltigkeit des sittlichen Willens, sondern um die Möglichkeit einer Verallgemeinerung, um die Ausführbarkeit der ganzen Handlung ihrem Inhalte nach. Von den daraus sich ergebenden Folgen für die

[1]) Diese Unterscheidung ausdrücklich IV, 285.

Gesellschaft wird die sittliche Qualität der Handlung abhängig gemacht; während der Absicht nach ein formales Kriterium der Pflichtmässigkeit gesucht wird, erhält so das sittliche Thun seine Sanktion in letzter Linie von dem inhaltlichen Wert des Gemeinwesens, dessen Bestehen mit unkritischer Naivität und im Widerspruch mit der ganzen Fragestellung als endgiltiger Massstab aufgestellt wird. Der Gemeinschaftsgedanke wird in allen diesen Ausführungen teils durch willkürliche Umdeutung erschlichen, teils ohne jede Begründung von vornherein vorausgesetzt. Trotz aller Ansätze zu einer ethischen Begründung des Socialen[1]) vermochte demnach Kant den mit der transscendentalen Methode so eng verknüpften „Atomismus" niemals in der Tiefe der Spekulation zu überwinden. —

Viel gründlicher, als es Kant gelungen war, entzieht Fichte dem abstrakten Individualismus seine spekulative Basis, indem er in der Zeit nach 1800[2]) über den Kantischen Formalismus hinausgeht und so im Stande ist, den methodologischen Gedanken des „realen" Kulturganzen viel tiefer zu begründen. Es braucht deshalb, da der geschichtsphilosophische Begriff der „Werttotalität" bereits behandelt wurde, nunmehr lediglich auf die socialphilosophische Ausprägung dieser philosophischen Wandlung eingegangen zu werden. Einen mit unzulänglichen Mitteln unternommenen Versuch, auf juristischem Gebiet über den Individualismus hinauszukommen, zeigt bereits das „Naturrecht" von 1796[3]). Gegen die individualistische Wirtschaftspolitik richtet sich der „geschlossene Handelsstaat". In den späteren Schriften wird stets wie bei Kant die Abwendung von den Angelegenheiten der „Gattung" und das Verfolgen von Sonderinteressen als niedriger Utilismus des „isolierten Individuums" gegeisselt. Daneben werden aber auch die methodologischen Untersuchungen Kants fortgesetzt. Die

[1]) Am höchsten steht in dieser Hinsicht die religionsphilosophische Hauptschrift, vgl. ob. S. 245.

[2]) Über die frühere Zeit dagegen, in der Fichte bei dem socialphilosophischen Individualismus Kants stehen blieb, „der Gemeinschaft als solcher keinen selbständigen Wert neben und über dem Individuum beimass" und dem Staat „keine überindividuellen, nur von der Gesamtheit als solcher realisierbaren Kulturaufgaben" zuwies, s. Marianne Weber, Fichtes Socialismus, bes. 28 ff., 34 ff.

[3]) Vgl. Gierke, Althusius 119 f., 205 f.

besten Bemerkungen enthält wiederum bereits das „Naturrecht“ von 1796. Hier tritt mit voller Klarheit der Gedanke des von der Summe der einzelnen Individuen unterschiedenen Ganzen hervor, wobei gleichzeitig für die Unterscheidung vom Allgemeinbegriff die Kantischen Termini totum und compositum verwertet werden. Das „nicht blos eingebildete“, sondern „reelle Ganze“ ist dasjenige, vermittelst dessen alle Individuen „in Eins zusammenfliessen; und nicht mehr in einem abstrakten Begriffe, als ein compositum, sondern in der That vereinigt sind als ein totum“. „Man hat, soviel mir bekannt ist, bis jetzt den Begriff des Staatsganzen nur durch ideale Zusammenfassung der Einzelnen zu Stande gebracht, und dadurch die wahre Einsicht in die Natur dieses Verhältnisses sich verschlossen. Man kann auf diese Weise alles mögliche zu einem Ganzen vereinigen. Das Vereinigungsband ist dann lediglich unser Denken .... Eine wahre Vereinigung begreift man nicht eher, bis man ein Vereinigungsband ausser dem Begriffe aufgezeigt hat.“ Diese Polemik gegen den methodologischen Individualismus und blossen Kollektivismus wird in mehr gelegentlichen Äusserungen der späteren Schriften wieder aufgenommen. „Die Gattung,“ heisst es in den „Grundzügen“, „grade das einzige, was da wahrhaft existiert, verwandelt sich ihm in eine blosse, leere Abstraktion, die da nicht existiere, ausser in dem durch die Kraft irgend eines Individuums künstlich gemachten Begriffe dieses Individuums; und es hat gar kein anderes Ganzes, und ist kein anderes zu denken fähig, ausser ein aus Teilen zusammengestücktes, keinesweges aber ein in sich gerundetes organisches Ganze.“ „Man hüte sich nur, den Staat nicht zu denken, als ob er in diesen oder jenen Individuen, oder als ob er überhaupt auf Individuen beruhe und aus ihnen zusammengesetzt sei: — fast die einzige Weise, wie die gewöhnlichen Philosophen ein Ganzes zu denken vermögen“ [1]).

Während Kant mit seinen socialphilosophischen Ansätzen nur einen ersten und unsicheren Schritt über das abstrakte Schema der Kulturphilosophie hinaus gewagt

[1]) III, 195–209, VII, 22 ff., 144 ff., IV, 402 ff.

hat, erscheinen bei Fichte dieselben Gedankengänge in eine umfassendere historische Weltanschauung eingeordnet und getragen von den geschichtsphilosophischen Ideen des qualitativen Kulturwertes und der von Individualität zu Individualität sich fortentwickelnden inhaltsgefüllten „Ordnung". Nur Fichte, bei dem das Element des Socialen in ein volleres geschichtliches Leben eingebettet wird, konnte es eben deshalb als blosse Teilstruktur des Historischen, als herausgesonderte Ader im Gesamtorganismus des Geschichtlichen begreifen, während für Kants unlebendige Auffassung die Geschichte fast gänzlich mit ihrem politischen Apparat zusammenfällt. Fichte hat deshalb auch, soweit er von letzten geschichtsphilosophischen Gesichtspunkten aus das Wesen z. B. des Staates untersuchte, stets dessen dienende Stellung gegenüber der Gesamtheit der Gattungszwecke und seine Rolle als mehr vorbereitende Organisation hervorgehoben[1]). In diesem Zusammenhange erscheint der Staat als Vorstufe, Mittel, festes Rückgrat oder blosses „Gerüst" der einzig lebendigen Gesamtwirklichkeit, als eine „Einrichtung" oder „künstliche Anstalt, alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung zu richten"; darum darf er keineswegs mit dem Endzustande der Erfüllung selbst verwechselt werden, sondern er repräsentiert nur die Maschinerie der Wechselwirkung, die Technik des Zusammenfassens, somit immerhin etwas Formales und Abstraktes im Unterschiede von der individuellen geschichtlichen Wirklichkeit, an der sich die politische Gestaltung jedesmal realisiert[2]).

Denn bei dem isoliert gedachten Faktor des Socialen liegt ja, wie man sich stets gegenwärtig halten muss, der Ton ausschliesslich auf einer gewissen Struktur oder Form, die als blosses Gerippe die im übrigen vielgestaltige Wirklichkeit durchsetzt. Erst durch diese Erkenntnis fangen wir an, in das Verhältnis dieses formalen gesellschaftlichen „Ganzen" zur unmittelbaren geschichtlichen Totalität, also in die Art der nur partiellen Strukturgemeinsamkeit zwischen beiden, einen Einblick zu

[1]) Die Wandlungen innerhalb der Staatslehre können dabei für uns ganz unberücksichtigt bleiben.

[2]) Vgl. bes. VII, 144 f., VI. 369, N III, 174 f.

gewinnen. Bis jetzt ist diese begriffliche Verwandtschaft nur logisch umschrieben worden und zwar durch den Nachweis, dass die Gemeinsamkeit lediglich auf dem Charakter der „Ganzheit“ und dem daraus hervorgehenden gleichen Gegensatz zur abstrakten atomistischen Zerstückelung beruhe. Aber jetzt muss von diesen logisch allerdings sehr interessanten Beziehungen einmal abgesehen und vielmehr darauf hingewiesen werden, dass das rein Gesellschaftliche in einer viel abstrakteren oder formaleren Region liegt, in einer Region, die in ihrer Verselbständigung, d. h. wenn man sie von allen fremden Bestandteilen losgelöst denkt, niemals an die unmittelbare und unvergleichbare Vollwirklichkeit des Geschichtlichen heranreicht. Da auch bei der Bildung eines gesellschaftlichen Ganzen stets ein Kulturwert massgebend sein muss (vgl. S. 245), können wir ein solches Gebilde eine „Wertganzheit“ oder ein „Wertganzes im engeren Sinne“ nennen, im Unterschiede von der lebendigen geschichtlichen „Werttotalität“; so dass das Wert- oder Kulturganze im weiteren Sinne „Werttotalität“ und „Wertganzes im engeren Sinne“ umfasst, letzteres jedoch der „Werttotalität“ koordiniert ist. „Werttotalität“ darf demnach nur dasjenige Wertganze genannt werden, das sich vor der methodologischen Untersuchung nicht als abstrakte Teilwirklichkeit, sondern als durch unvergleichbare Individualität eigentümliche Vollwirklichkeit erweist[1]). Durch die Charakterisierung des Socialen als lediglich formaler Organisation gelangt allerdings auch Fichte zu dem Ergebnis, die socialen und organisatorischen Bildungen als Mittel für gewisse Zwecke zu postulieren, aber nicht wie Kant als Mittel für die in der philosophischen Konstruktion am Ende doch ausschliesslich wertvoll und ohne Einschränkung souverän bleibenden Individuen[2]), sondern

[1]) Nur die Werttotalität, niemals aber ein blosses Wertganzes im engeren Sinne, fällt deshalb unter den Begriff der Wertindividualität, der ja stets ein einzigartiges, einmaliges, nicht auf eine Vielheit unmittelbarer Wirklichkeiten anwendbares Gebilde bezeichnet.

[2]) Genauer (zur Abwehr von Missverständnissen): für die ohne Einschränkung durch die selbständigen Zwecke einer über ihnen stehenden Societas souverän bleibenden Individuen, die aber gleichwohl in ihrer atomistischen Isoliertheit der ganz unpersönlichen und überindividuellen Norm eines abstrakten Sittengesetzes unterworfen sind, vgl. S. 247 f.

zur Verwirklichung eines Urbildes des Gemeinlebens und einer über die Zersplitterung der Individuen erhabenen idealen Gesamtentwicklung des Weltgeschehens. Nur für die Erreichung dieser Ziele wird, solange die Zwecke der einzelnen Persönlichkeit und die objektiven Ideale der Kultur sich nicht restlos durchdringen, die gleichförmige Herrschaft socialer Einrichtungen als unerlässliches Hilfsmittel postuliert.

Zur Erläuterung der eigentümlichen methodologischen Zwischenstellung des socialen Faktors kann man vielleicht am besten den vorher begonnenen Vergleich mit der Mathematik (vgl. S. 243 f.) weiter fortsetzen. Den socialen Gebilden haftet nämlich eine von der sonstigen Begriffssystematik verschiedene, wohl aber in gewisser Hinsicht mit der mathematischen vergleichbare Abstraktheit an. Wie in der Mathematik aus der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit eine Welt der reinen Grössen, so wird in den Gesellschaftswissenschaften[1]), die somit gleichsam eine Art Kulturmathematik darstellten, eine Welt socialer Formen herauspräpariert[2]). Wir erhalten an dieser Stelle wiederum (vgl. S. 241) die hier nicht genauer zu untersuchende Hindeutung darauf, dass die gesellschaftswissenschaftliche Betrachtungsart wohl in besonderen, der historischen Wertung ebenbürtigen methodologischen Eigentümlichkeiten ihren Grund haben wird, die socialen Erscheinungen also, abgesehen davon, dass sie als Wertganzheiten eine Teilstruktur des Geschichtlichen enthalten können, noch von einer anderen Seite beleuchtbar sind und dann als selbständige Objekte einer selbständigen und ganz anders gerichteten Forschungsweise erscheinen mögen. Ist diese Vermutung zutreffend, so bestände die Gesamtheit der positiven kulturwissenschaftlichen Disciplinen in einem System von Wertungsarten, innerhalb dessen eine geschichts- und eine im weitesten Sinne gemeinschaftswissenschaftliche Richtung sich als zwei aufeinander nicht zurückführbare Tendenzen

[1]) Im weitesten Sinne! vgl. die Anmerkung am Anfang dieses Kapitels.

[2]) Vgl. auch Jellinek, System der subjektiven öffentlichen Rechte, 13 ff., Recht des modernen Staates, I, 28 ff., 144 ff., Simmel, Schmollers Jahrbuch f. Gesetzgeb., Verw. u. Volksw., XVIII, 1304 f., XXII, 589 f.

unterscheiden liessen. Auch die geschichtswissenschaftliche Tendenz, die in ihrer Verselbständigung und Isoliertheit die Geschichte im engeren Sinne giebt, bedeutet im Organismus der Kulturwissenschaften überhaupt lediglich ein einzelnes Glied, nimmt aber dadurch unter den anderen kulturwissenschaftlichen Disciplinen eine besondere Stellung ein, dass sie die Wirklichkeit nicht zu einer ähnlichen Abstraktheit verarbeitet wie diese. Es war zwar auch von einer specifisch historischen Wertstruktur die Rede, und die Geschichtslogik hatte die geschichtliche Wertindividualität als herausgehoben aus der indifferenten Masse der „empirischen Individualität" und somit als methodisch bereits bearbeitete Wirklichkeit zu kennzeichnen; allein diesem Ergebnis darf jetzt die weitere Erläuterung hinzugefügt werden, dass die so herausgearbeiteten Gebilde dennoch stets dazu geeignet sein müssen, die volle und unmittelbare Wirklichkeit in ihrer einmaligen und unvergleichlichen Individualität irgendwie zu repräsentieren[1]). Die Wertstruktur steht hier im Dienste einer Darstellung der Wirklichkeit. Grade in diesem Punkte nun verhält es sich anders mit den Wissenschaften, die eine blosse, stets auf eine Vielheit unmittelbarer Thatsächlichkeiten anwendbare Form des Socialen aus der Gesamtheit des Kulturgeschehens herauslösen wollen. Hier wird die Struktur um der Struktur willen gesucht und in einen gegliederten systematischen Zusammenhang eingestellt. Diese gesellschaftswissenschaftlich herausgearbeitete und nach eigenartigen systematischen Gesichtspunkten angeordnete Welt soll gar nicht wie die geschichtswissenschaftlich erforschte eine sich selbst genügende, einmalige und volle Wirklichkeit treffen oder ersetzen. —

Die ganze Spannung und Entfremdung einerseits und die ganze Fülle der Beziehungen andrerseits zwischen historischer und gemeinschaftswissenschaftlicher Betrachtungsweise enthüllt sich in der späteren Fichteschen Philosophie am deutlichsten da, wo die Gediegenheit der historischen Weltanschauung grade an den typischen Objekten

[1]) Vgl. Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 4. Kapitel, II—VI.

der abstrakten Gemeinschaftswissenschaft sich bewährt. Von jeher hat am auffälligsten der Staat in dem Schnittpunkt der beiden kulturwissenschaftlichen Forschungsmethoden gelegen, und grade um ihn ist darum zwischen den gleichmässig einseitigen und blinden Vertretern des formalistischen und des historischen Doktrinarismus eine erbitterte Fehde entbrannt. Wie wir stets nur die der Geschichtsphilosophie zugewandte Seite beachten, so wollen wir auch im Folgenden lediglich das Erwachen eines rein geschichtlichen Verständnisses der politischen Gebilde bei Fichte herausheben, wodurch wir zugleich den Rückweg zu den im engeren Sinne geschichtsphilosophischen Problemen finden werden.

Der Prozess der Ausbreitung des historischen Verständnisses auf politische Gebilde lässt sich mit unseren Bezeichnungen jetzt kurz so formulieren: es gilt hierbei ein Wertganzes zur Werttotalität zu erheben! Dadurch erhielten wir nämlich eine eigentümliche Species der Gattung Werttotalität: eine Werttotalität mit socialem oder politischem Vorzeichen, bei der der Charakter gesellschaftlicher Wertganzheit immer noch mitklingt, aber so, dass dennoch der Grundton die lebendige geschichtliche Wirklichkeit bleibt. Ins Konkrete übersetzt, würde dieselbe Formel lauten: es gilt den Staat als Nation zu begreifen! Denn „Staat" bedeutet eine formale gesellschaftliche Organisation, „Nation" ein geschichtliches Entwicklungsganzes. Es ist Fichtes unvergängliches Verdienst, dass er seit dem Zeitalter der Aufklärung auf dem Gebiete der reinen Spekulation der erste war, der den Schritt vom Staat zur Nation gewagt hat.

Der Begriff der „Nation" ist von so grosser Kompliciertheit, dass seine Merkmale sich nur allmählich in der Darstellung entfalten lassen. Denn auf ihn findet nicht nur alles, was vorher von der geschichtlichen Welt im allgemeinen ausgemacht wurde, seine Anwendung, sondern er wird ferner — und zwar grade wegen der zum Teil hindurchblickenden Ganzheitsstruktur — nicht anders als in beständiger Abgrenzung gegen die Region der blossen Struktur, der Struktur um der Struktur willen, verständlich. So kann man zunächst einmal, um grade diesen einen Gegensatz scharf hervortreten zu lassen, in polemischer

und indirekter Form, durch eine Auseinandersetzung mit einseitig rationalisierenden und formalistischen Tendenzen, für den Begriff der Nation den Charakter der vollen Wirklichkeit, der historischen Realität, verfechten. Nun lag in der Gesellschaftsphilosophie der Aufklärung eine Staatslehre vor, die sich dem Nationalitätsprincip nicht etwa aus methodologischen Gründen verschloss, sondern ihm aus urwüchsiger Blindheit von vornherein in allen ihren Konstruktionen, in ihrer ganzen Weltanschauung keine Stelle freiliess. Kein Wunder, dass Fichte in einer solchen Epoche der Rechtslehre schon gegen die blosse Rechtssystematik als solche, gegen den blossen juristischen und ökonomischen Formalismus, den Vorwurf rationalistischer Einseitigkeit und Leblosigkeit erhebt; der Verdacht war ja berechtigt, dass diese Dogmatik alles zu sein, die volle Wirklichkeit zu ersetzen gedachte. Und dass die blosse Rechtsordnung oder die schematische Formel für das Zusammenwirken aller, diese „genaue Berechnung" der Pflichten und „gesetzmässige Verteilung der Lasten" als „stehende und feste Form" nicht stets die einzige und höchste Instanz für das Handeln der Gesamtheit abgeben kann, das offenbart sich dem Denker in jenen grossen Augenblicken, in denen ein Volk sich zur Selbstverteidigung aufrafft und der ganze Staat in eine „revolutionäre Spannung" gerät. „Die gesellschaftliche Ordnung, wie dieselbe im blossen klaren Begriffe erfasst, und nach Anleitung dieses Begriffes errichtet und erhalten wird," erscheint dann als „nur Mittel, Bedingung und Gerüst dessen, was die Vaterlandsliebe eigentlich will, des Aufblühens des Ewigen und Göttlichen in der Welt". Wenn es gilt, über neue, nie also dagewesene Fälle „ohne einen klaren Verstandesbegriff von der sicheren Erreichung des Beabsichtigten" zu entscheiden, dann müssen „alle Zwecke des Staates im blossen Begriff: Eigentum, persönliche Freiheit, Leben und Wohlsein, ja die Fortdauer des Staates selbst" aufs Spiel gesetzt werden, alle die Güter, in deren blosser Erhaltung „kein rechtes eigentliches Leben und kein ursprünglicher Entschluss" wohnt, und in deren Besitz die Zeitalter „gläubig fortgehen auf der angetretenen Bahn". Die Thatsache der aus aller begrifflichen Systematik herausfallenden grossen politischen Wandlungen im Leben

der Völker vertieft Fichte hier zu dem Gedanken des wunderbaren Urrechts der ursprünglichen historischen Entwicklung gegenüber der systematisierbaren Form, in die sie sich stets kleiden muss, die aber wandelbar ist und sich immer von Neuem nach der unberechenbaren Wirklichkeit zu richten hat. Die historische Weltanschauung wird bei Fichte eben nicht zu einer Restaurationsphilosophie entstellt; sondern während der Rationalismus der Aufklärung die geschichtliche Wirklichkeit durch eine schematisch blasse Vernunft zu revolutionieren sich vermass, glaubt Fichte die rationalisierbare und von abstrakten Regeln beherrschte Seite des öffentlichen Lebens umgekehrt durch die ewig frische Wirklichkeit revolutionieren und verjüngen zu müssen. Diese Überzeugung bestimmt auch in den „Reden an die deutsche Nation" die Gegenüberstellung der beiden Arten von Staatslehre, von denen die eine einen künstlichen Mechanismus an die Stelle des Lebens setzt, die andere dagegen auf die ursprüngliche Lebendigkeit der geschichtlichen Entwicklung zurückgeht[1]).

Mit solcher Polemik gegen die Alleinherrschaft des Formalismus ist jedoch der Ort für das Wesen der Nation vorläufig nur limitativ festgestellt. Um einen greifbareren Inhalt zu gewinnen, muss man dieser noch unbestimmten Charakterisierung die weitere Überlegung nachfolgen lassen, dass die Nation trotz ihres Gegensatzes zur lediglich abstrakten Form der Organisation doch andrerseits auch eine scharf ausgeprägte Struktur aufweist, dass also die geschichtliche Wirklichkeit des Nationalen mit einem Ganzheits- und Einheitscharakter ausgestattet ist, der diesen Faktor der geschichtlichen Welt noch auffälliger als das sonstige historische Material von der Diskretheit der natürlichen, d. h. nicht kulturwissenschaftlich betrachteten Wirklichkeit unterscheidet. Ja, wir werden wohl noch einen Schritt weitergehen und zugeben müssen, dass grade in diesen eigentümlichen Gebilden, in denen sich geschichtliche Totalität und Ganzheitscharakter innig durchdringen, in diesen wirklichen und lebendigen Ganzheiten, das gesamte Problem der Ganzheit,

[1]) S. bes. N III, 248 f., Reden an die deutsche Nation, 7. und 8. Rede. N III, 427 f., VII, 563.

auch in der Gestalt, die es in den abstrakteren Regionen der juristischen, gesellschafts- und wirtschaftswissenschaftlichen Begriffswelt annimmt, irgendwie seinen Ursprung und letzten Grund findet. Denn unbeschadet ihrer methodologischen Eigenart können ja diese Disciplinen in einzelnen Partieen ihrer Begriffsbildung sich manchen Eigentümlichkeiten der konkreten und unmittelbar geschichtlichen Wirklichkeit eng anschmiegen und sie innerhalb ihrer abstrakteren Sphäre in genauer Spiegelung nachbilden. Daraus wird sofort begreiflich, dass auch von der geschichtlichen Wertung der unmittelbaren Kulturwirklichkeit aus darüber gewacht und ein Interesse daran gewonnen wird, dass sogar bis in die abstrakten Disciplinen hinein die Selbständigkeit der Gesamtgebilde, d. h. der von der Zusammenfassung von Einzelgebilden unterschiedenen Ganzheiten, eine gebührende Beachtung erfährt und gleichsam einen Abglanz ihrer ursprünglichen Bedeutung bewahrt.

So ist von einer andern Seite wiederum verständlich geworden, warum es nicht eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ist, wenn Fichte von der geschichtlichen Erfassung der Nationalität aus zunächst die zeitgenössische Staats- und Rechtslehre angreift. Während im Kampfe gegen die Übergriffe des Formalismus lediglich die Besorgnis zum Ausdruck kommt, es könnte die geschichtliche Wirklichkeit — einfach als das lebendige letzte Substrat aller übrigen wissenschaftlich konstruierbaren Kulturgebilde — durch das darüber ausgebreitete Begriffsnetz verdunkelt werden, gesellt sich im weiteren Verlauf dieser Polemik noch der Angriff gegen die auch durch die Zwecke der abstrakt-gesellschaftswissenschaftlichen Begriffsbildung nicht gerechtfertigte, sondern aus einseitigen Grundprincipien entspringende Vernachlässigung und Zerstörung einer bestimmten Struktur der Kulturwirklichkeit hinzu. Hierbei ist es demnach nicht mehr die formale Abstraktheit und blosse Struktur als solche, die vom Standpunkt der volleren Wirklichkeit aus als etwas Sekundäres hingestellt und als geschichtsfeindlich beargwöhnt wird, sondern innerhalb des Bereiches der Struktur wird ein Mangel an Gestaltungskraft gerügt. Allerdings werden wiederum grade Eigentümlichkeiten des historischen Substrates selbst

durch diese Unzulänglichkeit der bekämpften Struktur empfindlich getroffen, Eigentümlichkeiten, deren Wirksamkeit sich durch alle kulturwissenschaftlichen Disciplinen hindurch erstrecken sollte. Während also hierbei auf den ersten Anblick nur die eine Struktur gegen die andere auftritt, schiebt sich doch gleichzeitig der berechtigten und verteidigten Struktur sofort ihr wahrer Urgrund und letzter Träger — nämlich die unmittelbare Wirklichkeit — unter, und dadurch wird diese ganze Polemik in ihrem innersten Kern dennoch zu einem Kampf der wirklichkeitsfreundlichen Richtung gegen eine Verkennung historischer Realitäten durch gewisse Tendenzen der systematisierenden Wissenschaft. Denn auch im Bereiche der Rechtslehre hatte sich der atomisierend-individualistische Geist der Aufklärung in der begrifflichen Zertrümmerung aller genossenschaftlichen Rechtsgebilde gezeigt. Aus den eben dargelegten Zusammenhängen wird es nunmehr ersichtlich, warum von Fichte gegen diesen naturrechtlichen Atomismus, dessen Bekämpfung eigentlich zunächst nur socialrechtliche Gedanken gegen die einseitig individualrechtlichen hätte hervortreiben sollen, unmittelbar — gleichsam mit Überspringung dieses Mittelgliedes — das lebendige Nationalitätsprincip ausgespielt wird. Es erneuert sich damit von der historischen Weltanschauung aus mit grösserer Lebendigkeit die bei Kant für die Sphäre der formalen Gesellschaftsganzheit bereits begonnene Auflehnung gegen den atomistischen Individualismus. Wir finden in der That ganz allgemein mit dem Erwachen der geschichtlichen Weltanschauung im 19. Jahrhundert überall auch in den abstrakteren Wissenschaften der Jurisprudenz und Nationalökonomie, insbesondere der Staatslehre, eine starke Betonung der selbständigen Gesamtgebilde Hand in Hand gehen, sowie eine Reaktion gegen die Verabsolutierung des abstrakten, aus allen Zusammenhängen herausgerissenen Individuums.

Ein spekulativer Vorläufer dieser historischen Richtung ist Fichte geworden. Auch er bezeichnet als Weltanschauungsgrundlage der von ihm bekämpften Staatslehre den individualistischen Utilismus, der es unternimmt, aus gleichartigen Elementen, nämlich den glücksuchenden Individuen, „alles Leben in der Gesellschaft zu einem grossen

und künstlichen Druck- und Räderwerke zusammenzufügen". Den Bürger fesseln nach dieser utilistischen Ansicht nicht die persönlichen Bande der Liebe und Begeisterung an den Staat; gilt doch die Staatsgewalt lediglich als der „Diener" der Eigentümer, „der von ihnen für diese Dienste bezahlt wird". Welche Staatsgewalt ihm diese Dienste leistet, oder welche „ihm durchaus nichts verschlagende Person" dahinter steht, darum braucht der Einzelne sich nicht zu kümmern. In einem Komplex privatrechtlicher Beziehungen giebt es eben nur Träger abstrakter Funktionen, und alle individuellen Unterschiede werden bedeutungslos. Dieser verwerflichen Konstruktion des Staates stellt Fichte seine eigene Lehre entgegen. Herrschte in jener die Auflösung aller umfassenden Zusammenhänge, die Verabsolutierung des gesellschaftlichen Atoms und deshalb trostlose, ungeschichtliche Abstraktheit, so zeigt die wahre Struktur Verbundenheit, Einheit, Ganzheit, überindividuellen Zusammenhang. „Dies nun ist in höherer . . . . Bedeutung des Wortes ein Volk: das Ganze der in Gesellschaft mit einander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen." Die Ausdrücke „Volk" und „Nation" bedeuten bei Fichte keineswegs lediglich die ethnische Grundlage des Staates, sondern die politisch geeinigte Menschenmenge. Sie wollen also vor allem die vorbildliche Struktur hervorheben, die des staatlichen Gemeinwesens ebenso wie die der unmittelbar geschichtlichen Wirklichkeit seines nationalen Substrats. Durch diesen Nationalitätsbegriff, wie durch die sich daraus ergebende Polemik gegen den Rationalismus und atomisierenden Individualismus in der Staatslehre, berührt sich Fichte auf das Engste mit einem anderen Vorläufer der historischen Schule, mit Adam Heinrich Müller[1]).

Als ein über den natürlichen und rechtlichen Einzelpersonen stehendes Gesamtgebilde hat Fichte den Staat

[1]) Polemik gegen den Rationalismus bei Müller, z. B. Elemente der Staatskunst (1809) I, 21 ff., 27 ff., 37 f., 94, gegen die atomistisch-mechanische Konstruktion („Räderwerk"), 3 ff., 21 ff., 52, III, 220; Forderung ursprünglicher „Bewegung", I, 5 ff., 17 ff., 43 ff.; mit Fichte übereinstimmende Definition der Nation, 51, 84, Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Litteratur (1806), 142 f.

noch dadurch besonders glücklich gekennzeichnet, dass er häufig vor der Verwechslung des Staatssubjekts mit den persönlichen Trägern der Staatsgewalt warnt und heftig gegen das Patrimonalprincip polemisiert, nach dem das Land „Privateigentum", der Unterthan „dem persönlichen Willen" des Herrschers unterworfen ist. So führt der allgemein kulturphilosophische Gedanke des von der Summation von Einzelgebilden verschiedenen Ganzen auf dem staatsrechtlichen Gebiet bereits zu der — freilich noch nicht systematisch begründeten — Einsicht in die Erhabenheit der Staatssouveränetät über blosse Herrscher- oder Volkssouveränetät[1]). —

Vergleichen wir diese Spekulationen über Volk und Nation mit dem durch Kant repräsentierten Stadium der Ethik und Politik, so ergiebt sich als eigentliche socialphilosophische That Fichtes die Übertragung der Struktur des gesellschaftlichen „Ganzen" auf die unmittelbare historische Wirklichkeit. Erst durch diese Hineinverlegung der Ganzheitsstruktur in das letzte Substrat aller socialen und politischen Gebilde, erst durch diese geschichtliche Verlebendigung des „Kulturganzen" konnte es gelingen, das überindividuelle Allgemeine und das überindividuelle Ganze genügend scharf von einander zu scheiden (vgl. auch S. 257 f.): erst jetzt konnte neben und über das Einzelindividuum eine wirklich reale Gesamtindividualität, ein wahrhaft Konkret-Allgemeines gestellt werden, dem das Individuum nicht wie dem Abstrakt-Allgemeinen als isoliertes Exemplar, sondern dem es als unvertauschbares Glied gegenübersteht[2]). Nicht Kant, sondern erst Fichte gebührt darum das Verdienst, die spekulative Überwindung des kulturphilosophischen Atomismus angebahnt zu haben. Wir müssen an dieser Stelle wiederum an die Bemerkungen unserer „Einleitung" (S. 13—18) anknüpfen und von Neuem darauf hinweisen, dass alle jene dem „Individualismus" entgegengesetzten „socialen" Ideen von der „Allgemeinheit", der das Individuum gehorchen, oder von „überindividuellen" Zusammenhängen, denen es sich einordnen soll, nur durch

[1]) VII, 362 ff., 381 f., vgl. 146 f., 548, IV, 402 ff., N III, 426.

[2]) Vgl. dazu Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 4. Kapitel, IV. „der historische Zusammenhang" und 716 ff.

ganz scharfe Kontrastierung des „überindividuellen" Ganzen und der gleichfalls „überindividuellen" abstrakten ethischen Norm, von ihrer bisherigen Verschwommenheit befreit werden können. Auch die geschichts- und socialphilosophischen Grundbegriffe des deutschen Idealismus lassen sich in ihrer rein spekulativen und insbesondere in ihrer methodologischen Bedeutung nur dann richtig würdigen, wenn man zur logischen Klärung vor allem erst einmal diesen feinen begrifflichen Unterschieden nachgeht. Es war die einheitliche Tendenz unserer gesamten Ausführungen, auf die Unerlässlichkeit dieser Auseinanderhaltung des Abstrakt- und des Konkret-Allgemeinen hinzuweisen, und wir haben diese auch für das Individualitätsproblem entscheidende und bisher fast stets vernachlässigte Entgegengesetztheit zweier Strukturen sogar bis in die reine Erkenntnistheorie und Metaphysik verfolgen können[1]).

Bisher wurde Fichtes Nationalitätsphilosophie im Wesentlichen als Herausarbeitung einer gewissen, gegen die Zerstörungswut des atomisierenden Individualismus verteidigten Struktur gekennzeichnet, und ausserdem wurde nur im Allgemeinen die Hauptleistung Fichtes dahin bestimmt, dass er die geschichtliche Wirklichkeit gegenüber der aus Begriffen aufgebauten Welt wieder zu Ehren gebracht hat. Wir können nunmehr aber auch noch genauer verfolgen, wie Fichte den Wirklichkeitscharakter der Nation, dessen lediglich negative und mehr gefühlsmässige Abgrenzung gegen das blosse „Gerüst" der gesellschaftlichen Organisation vorher gezeigt wurde (S. 256f.), bereits einer eingehenderen Begriffsbestimmung zu unterwerfen wusste. Alle Wirklichkeit hat Individualität und Geschichte. Deshalb wird erst durch die Aufzeigung dieser beiden Erfordernisse des Nationalitätsbegriffs unsere Behauptung, bei Fichte sei die philosophische Behandlung der politischen Gebilde von der historischen Weltanschauung durchdrungen gewesen, ihre inhaltliche Bestätigung erhalten. Zugleich werden wir dabei die Übertragung der individualitätsphilosophischen und methodo-

[1]) Vgl. oben S. 12 f., 16 f., 48, 54 ff., 57 f., 65 ff., 85—89, 99, 165 ff., 172, 177, 183 f., 205, 290—294.

logischen Ergebnisse auf die socialphilosophischen Begriffe kennen lernen.

Aus der rationalistischen und individualistischen Staatsauffassung folgte die Gleichgiltigkeit gegen die individuellen Unterschiede des geschichtlichen Daseins, das sich etwa hinter den im Begriffe erfassbaren rechtlichen und ökonomischen Beziehungen verbirgt. Dagegen findet nunmehr die Theorie vom lebendigen Organismus des Staatslebens in dem Princip der Nation als der politischen Individualität ihren notwendigen Abschluss. Während in den „Grundzügen" der Kosmopolitismus des 18. Jahrhunderts noch rückhaltlos anerkannt wurde, bringen die „Reden an die deutsche Nation" den entscheidenden Umschwung dadurch, dass durch Übertragung des Princips der Wertindividualität auf das Politische dem erwachenden Nationalgefühl jener Zeit der tiefste Ausdruck verliehen, der grösste und wirksamste kulturphilosophische Gedanke des 19. Jahrhunderts in die Weltanschauung der deutschen Philosophie aufgenommen und mit der Klarheit der begrifflichen Spekulation formuliert wird. Ja, in der Würdigung der nationalen Individualität, der Individualität im Grossen, hat Fichte vielleicht noch siegreicher die Weltanschauung des 18. Jahrhunderts überwunden und noch glänzender das Princip der Wertindividualität angewandt, als es ihm bei der historischen Einzelpersönlichkeit gelang. Glaubte er doch in dem Aufblühen politischen Lebens zu gesonderten und unvergleichbaren „Eigentümlichkeiten" gradezu ein selbständiges Ziel der geschichtlichen Entwicklung, ein „höchstes Gesetz der Geisterwelt" entdecken zu können. „Die geistige Natur vermochte das Wesen der Menschheit **nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an Einzelnen, und an der Einzelnheit im Grossen und Ganzen, an Völkern,** darzustellen. Nur wie jedes dieser letzten, sich selbst überlassen, seiner Eigenheit gemäss, und in jedem derselben jeder Einzelne jener gemeinsamen, so wie seiner besonderen Eigenheit gemäss, sich entwickelt und gestaltet, tritt die Erscheinung der Gottheit in ihrem eigentlichen Spiegel heraus, so wie sie soll . . . . Nur in den unsichtbaren und den eigenen Augen verborgenen Eigentümlichkeiten der Nationen, als demjenigen, wo-

durch sie mit der Quelle ursprünglichen Lebens zusammenhängen, liegt die Bürgschaft ihrer gegenwärtigen und zukünftigen Würde, Tugend, Verdienstes; werden diese durch Vermischung und Verreibung abgestumpft, so entsteht Abtrennung von der geistigen Natur aus dieser Flachheit, aus dieser die Verschmelzung aller zu dem gleichmässigen und aneinanderhängenden Verderben." Die spekulative Würdigung des Individuellen setzt sich sofort in die praktisch-politische Forderung der nationalen Selbsterhaltung, der Überlieferung ursprünglicher nationaler Eigenart an die Enkel um; und aus diesen Pflichten ergiebt sich auch „der Begriff des wahrhaften Krieges". Mit solcher Individualisierung des Wertens verbindet sich wiederum die logische Charakterisierung durch die Irrationalität. Die Nation als „besondere geistige Natur der menschlichen Umgebung", als „besonderes Gesetz der Entwicklung des Göttlichen" erscheint dem abstrakten Verstand als ein aus den allgemeinen „Gesetzen der Ersichtlichkeit" unerklärbarer Bestandteil der Wirklichkeit, als ein „Mehr der Bildlichkeit, das mit dem Mehr der unbildlichen Ursprünglichkeit in der Erscheinung unmittelbar verschmilzt" und deshalb „niemals von irgend einem, der ja selbst immerfort unter desselben ihm unbewussten Einflusse bleibt, ganz mit dem Begriffe durchdrungen werden kann"[1]).

Grade und ausschliesslich auf politischem Gebiet streift somit Fichte an Schleiermachers Princip der „Eigentümlichkeit", nach dem die bedeutende Individualität als Selbstzweck, als Ganzes, als in sich geschlossene Welt gewertet wird. Bei der ihm eigentümlichen Wertungsgewohnheit der Eingliederung des Einzelnen in einen umfassenden Zweckzusammenhang liegt es ihm auch nahe genug, die Nation, die ja, ähnlich dem höchsten Inbegriff der Kulturwerte, eine die einzelnen Individuen in sich eingliedernde Gesamtindividualität darstellt, als sich selbst genügendes Ganzes gelten zu lassen: leichter als bei der Einzelpersönlichkeit wurde es ihm darum bei der Nation, davon abzusehen, dass auch sie sich als Glied eines noch höheren Ganzen denken lässt. Im Zeitalter Kants wollte das Indi-

[1]) Reden an die deutsche Nation, 8. Rede, ferner 371 f., 398, 467, 563 f., „Staatslehre", 2. Abschnitt (IV, 401 ff.).

viduum die „menschliche Gattung" als einzige in sich geschlossene Werttotalität über sich anerkennen, die einzelnen Staaten aber lediglich als vorläufigen Notbehelf daneben dulden. Bei Fichte ist bereits der ungeheure Fortschritt in der Individualisierung des Wertens eingetreten, dass zwischen den Einzelnen und die Menschheit die Nation als selbständiges Wertgebilde eingeschoben wird[1]). Freilich ist dadurch auch für Fichte die Möglichkeit keineswegs aufgehoben, die Nationen als blosse Gliedindividualitäten in die Gesamtheit der Kulturentwicklung einzustellen. Dem einzelnen Volk wäre dann im „ewigen Entwurf eines Menschengeschlechtes im Ganzen" eine ebenso unersetzliche „Bestimmung" zuzuweisen wie dem einzelnen Individuum im einzelnen Volke. „Die Volksform selbst ist von der Natur oder Gott: eine gewisse hochindividuelle Weise, den Vernunftzweck zu befördern. Völker sind Individualitäten, mit eigentümlicher Begabung und Rolle dafür." Wer so den universalen Kosmos der Kulturziele als eine aus den unvergleichbaren nationalen Gliedindividualitäten sich bildende Gesamtindividualität erfasst, für den wird der wahre „Kosmopolit" sich als Patriot bethätigen und echter „Patriotismus" in „Kosmopolitismus" einmünden müssen. Die scheinbare Unbestimmtheit in Fichtes Stellung zum Kosmopolitismus erklärt sich zum grössten Teil aus dieser früher im Allgemeinen von uns charakterisierten, auch auf das Politische angewandten Methode des Eingliederns von Fragmentindividualitäten in eine Totalität, obgleich allerdings auch zuzugeben ist, dass das Nationalitätsprincip bei ihm häufig durch eine metaphysische Verabsolutierung des Deutschtums durchbrochen wird[2]).

Dass Fichte es wirklich vermochte, trotz seiner das Entstehen fruchtbarer kulturphilosophischer Begriffe fortwährend bedrohenden Hinneigung zu dem eleatischen Princip eines gestaltlosen Absoluten, dennoch eine konkrete Fassung des Nationalitätsgedankens wenigstens anzubahnen, das ergiebt sich am deutlichsten aus der in den letzten

[1]) Vgl. dazu Müller, Elem. d. Staatskunst I, 107 f., 109 f., 115 f., 282 ff., III, 223 ff., 251.

[2]) VII, 181, 188, 193, 197, 200, 212, N III, 228 f., 248, 266, 423, 426 f., VII, 380 ff., 464, 471 f., 533.

Schriften beobachteten Klärung und schärferen Herausarbeitung des Momentes, auf das alle Ansätze der politischen Spekulation seit 1806 ja bereits hindrängen, nämlich aus der Charakterisierung des Volkes als geschichtlicher Einheit. In der Betonung dieses Faktors vollendet sich die Beleuchtung des Wirklichkeitscharakters der Nation. Wie Fichte für das Volk die individuelle Eigentümlichkeit noch rückhaltloser zugestand als für die einzelne Persönlichkeit, so hat er sich auch der Anerkennung nicht verschliessen können, dass der ins Unendliche gehenden politischen Gestaltungskraft des menschlichen Willens die konsolidierende Macht einer geschichtlichen Volksgrundlage als ein „von der geistigen Natur Vorausgegebenes" zu Hilfe kommen müsse. Das Wunder der „gegebenen Freiheit" taucht hier als Antinomie von politischer Selbstthätigkeit und geschichtlicher Gewordenheit wieder auf. Bereits in den „patriotischen Dialogen" von 1807 war gelegentlich ausgesprochen worden, die Nation müsse „Natur", d. h. geworden und gewachsen sein. Aber während noch in den „Reden" die Sprache als höchstes, ja einziges nationales Einheitsband gilt, finden wir in den letzten Schriften die Mittel nationaler Einigung viel eingehender untersucht und ihre Notwendigkeit viel stärker hervorgehoben. Hier wird neben der Sprache vor allem eine gemeinsame Geschichte genannt. An ihr sei besonders das lehrreich, „wodurch eine Menge sich selber begreift als Eins, und zum Volke wird im eigenen Begriffe: — entweder durch hervorstechende Ereignisse, gemeinschaftliches Thun und Leiden — . . . . durch Gemeinschaftlichkeit des Herrschers, des Bodens, der Kriege und Siege und Niederlagen und dergleichen: — oder auch der blosse Begriff andrer von ihnen als Eins giebt ihn ihnen selbst". „Eine Menschenmenge durch gemeinsam sie entwickelnde Geschichte zur Errichtung eines Reiches vereint, nennt man ein Volk." „Gemeinschaftliche Geschichte oder trennende entscheidet also für die Bildung zum Volke." Bei dieser viel realistischer gewordenen Vorstellung wird auch der Krieg als völkerbildendes Element gewürdigt. Wenn Fichte von seinem Begriff der Nation aus den deutschen Territorialstaat nicht als selbständiges und berechtigtes Staatsgebilde gelten lassen wollte, so darf man darin nicht ein

blindes Eifern wider den Schollenpatriotismus erblicken, sondern muss vielmehr die tiefgehende, von ihm häufig ausgesprochene Einsicht erkennen, dass jeder Staat im tiefsten Grunde krankt, bei dem politische Organisation und „Volksgeist" sich nicht decken. Grade ein solches Auseinanderfallen, bei dem die Nation nicht als ein über alle künstliche Abgrenzung erhabener überindividueller Zusammenhang gewertet werden kann, verleitet ja auch zu der von Fichte so heftig bekämpften Denkart, die den Fürsten der Nation als ein Jenseitiges gegenüberstellt, ihn „vor das Vaterland setzt, als ob er selbst keins hätte", und den Staat als seinen Privatbesitz betrachtet wissen will[1]). Wo derartige Auffassungen durch die politische Entwicklung bestätigt werden, hat sich das wahre Verhältnis grade umgekehrt: die leere Form des Staates triumphiert über die Realität des nationalen Daseins[2]).

Von dieser Idee des geschichtlich gewordenen Volksgeistes, zu der sich die politische Spekulation in den allerletzten Jahren offenbar zuspitzt, sticht nun die über alle empirischen Schranken hinausgehobene Sonderstellung merkwürdig ab, die Fichte dem deutschen Volke zuweist. Zunächst darf freilich auch hierbei nicht übersehen werden, dass für die Erklärung der Zerrissenheit und Nationalitätslosigkeit Deutschlands der — im Vergleich mit der Auffassung der „Reden" — vertiefte geschichtsphilosophische Volksbegriff als Kriterium festgehalten wird. Von den Deutschen heisst es: „. . . . . keine gemeinsamen Thaten und Geschichte, durchaus kein Unternehmen der Art. Höchstens Stamm- und Spracheinheit, nicht Volks- und Geschichtseinheit." „Und das ist eben die Merkwürdigkeit: der Charakter anderer Völker ist gemacht durch ihre Geschichte. Die Deutschen haben als solche in den letzten Jahrhunderten keine Geschichte." Aber die Deutschen vermochten es — so wird nun weiter gefolgert — im Widerspruch mit der feindlichen historischen Wirklichkeit kraft ihres übergeschichtlichen „metaphysischen"

[1]) Vgl. dazu besonders Lassalles Festrede „Die Philosophie Fichtes", die wohl das Beste enthält, was über Fichtes Politik gesagt worden ist.

[2]) N III, 232, VII, 266 f., 392 f., 460, 463 f., 465 ff., IV, 412—420.

Daseins den „Einheitsbegriff eines deutschen Volkes" aufrechtzuerhalten, und grade in dieser „Existenz ohne Staat und über den Staat hinaus" besteht der „merkwürdige Zug" in ihrem Nationalcharakter. Sie allein sind deshalb im Weltplan dazu ausersehen, „in rein geistiger Ausbildung" sich zu einem Volke erst zu machen, ihr Sein, wie die Wissenschaftslehre es fordert, aus der reinen Innerlichkeit aufzubauen. „Dem metaphysischen Volke die metaphysische Aufgabe!"[1]) „Der Einheitsbegriff des deutschen Volkes ist noch gar nicht wirklich, er ist ein allgemeines Postulat der Zukunft. Aber er wird nicht irgend eine gesonderte Volkseigentümlichkeit zur Geltung bringen, sondern den Bürger der Freiheit verwirklichen." Hier beansprucht in der That das ethische Postulat der Selbstthätigkeit nicht nur eine überhistorische Bedeutung, sondern es steigert sich gradezu zur metaphysischen Leugnung des Historischen, zur hypostasierenden Erzeugung einer übergeschichtlichen individualitätslosen Realität.

Allein wenn auch ohne weiteres zuzugeben ist, dass das Gesamtbild der bei Fichte ja erst im Entstehen begriffenen historischen Weltanschauung an einzelnen Stellen immer wieder von anderen spekulativen Schichten stark verdunkelt wird, so muss man sich doch davor hüten, die Kluft zwischen der metaphysischen Ausgestaltung des Nationalitätsprincips und der wahrhaft historischen Betrachtungsweise allzusehr zu erweitern. Man wird sich vielmehr daran zu erinnern haben, dass nach Fichte der Begriff der Geschichte nicht nur das Gewordene, sondern ebenso das lebendige Werden selbst umfasst, seine historische Weltanschauung deshalb, anstatt zu einer das Bestehende vergötternden Restaurationsphilosophie herabzusinken, sich vielmehr zu der Verkündigung einer grundsätzlichen Revolution gegen die erstarrten Formen der Gegenwart emporhebt. Das wird ja an den überlebten föderalistischen Formen des deutschen Reichs grade gerügt, dass sie Kunstprodukte seien, durch die niemals der belebende Hauch wahrer Geschichte geweht habe. Diese Empörung gegen das Bestehende ist somit von echt geschichtlichem Gefühl getragen und steht, auf ihre letzten

[1]) Worte Lassalles, a. a. O. 24.

spekulativen Motive hin angesehen, im schroffen Gegensatz zum aufklärerischen Radikalismus. Dass Fichte diesen Vergangenheit und Zukunft umfassenden, für das 18. Jahrhundert völlig unbegreiflichen Begriff von „Geschichte" auch wirklich vertreten hat, dafür liefert grade die entscheidende Stelle einen untrüglichen Beweis, an der er Deutschlands Ausnahmestellung und Pflicht zu nationaler Urzeugung am stärksten hervorhebt. Denn dort hat er den postulierten Prozess selbstthätiger Gestaltung zum Volke ausdrücklich in den Umfang des Geschichtsbegriffes gestellt. „Dies alles hat die Deutschen bisher gehindert, Deutsche zu werden: ihr Charakter liegt in der Zukunft: jetzt besteht er in der Hoffnung einer neuen und glorreichen Geschichte. Der Anfang derselben — dass sich selbst mit Bewusstsein machen. Es wäre die glorreichste Bestimmung." [1]) —

Aber von Neuem bestätigt sich uns durch die Berücksichtigung der Nationalitätsphilosophie, dass Fichtes geschichtsphilosophische Weltanschauung ganz andere Wurzeln hat als jenes mit der ästhetischen Stellungnahme so nah verwandte hingebende Verständnis für alle einzelnen und entlegensten Äusserungen des geschichtlichen Lebens der Völker, das als zweite ursprüngliche Quelle des historischen Sinnes der Neuzeit von Herder ausgeht und die gesamte Romantik beherrscht. Dem Philosophen aus der Kantischen Schule konnte erst durch das Nachdenken über das Werden und die Erhaltung der grossen politischen Organismen klar werden, dass die überempirischen Werte in den zeitlichen, irdischen Verlauf, in historische Gestaltung hineingebannt sind. Und indem ihm so auf dem Umwege über das Politische die Versöhnung von Wert und Wirklichkeit in ihrer greifbarsten Gestalt sich öffenbart, wird er zugleich der klassische Ausdruck seiner Zeit, in der der Ideenreichtum einer „staatlos" entstandenen Kultur mit den harten Realitäten des politischen Lebens sich berührt. Durch die schweren Schicksalsschläge des eigenen Volkes gemahnt, postuliert nun plötzlich auch der Philosoph: „Selbst das Schweben in höhern Kreisen des Denkens spricht nicht los von dieser allgemeinen Verbindlichkeit, seine Zeit zu verstehen. Alles Höhere muss ein-

[1]) VII, 547—573, IV, 422 f.

greifen wollen auf seine Weise in die unmittelbare Gegenwart.“ [1])

So vollendet sich die Erkenntnis des Begriffs der Geschichte erst durch den Einblick in die Zusammenhänge mit dem Begriff der politischen Gemeinschaft. In der Nationalisierung der früher ausschliesslich weltbürgerlich gedachten politischen Ideale lernen wir wiederum ein gewaltiges neues Mittel zur Erreichung jenes Zieles kennen, nach dem Fichtes Geschichtsphilosophie auf verschiedenen Wegen — in hartem Ringen mit der rationalistischen Weltanschauung — hinstrebte, jenes Zieles, das in der Versöhnung der abstrakten gestaltlosen „Vernunft“ und der individuellen Wirklichkeit des Geschichtlichen besteht. —

Als besonders charakteristische und vor allem auch von Hegel unterscheidende Eigentümlichkeit von Fichtes Spekulation dürfen wir aber bei einem letzten Rückblick den Umstand noch einmal hervorheben, dass sich mit dieser Schöpfung einer neuen geschichtsphilosophischen Gedankenwelt gleichzeitig ein starkes Wurzeln in der Kantischen Logik verbindet. Denn erst durch den logischen Begriff des Historischen, durch die aller Vernunftgesetzlichkeit ewig unerreichbare Irrationalität des Individuellen gilt, wie wir sahen, dem Transscendentalphilosophen der kulturphilosophische Gedanke des Urrechts der geschichtlichen Wirklichkeit — gegenüber jedem Formalismus des Wertens — als so weit gerechtfertigt und gesichert, dass sich dabei das Bedürfnis nach letzter erkenntnistheoretischer Begründung zu beruhigen vermag. Ein wertvoller, ja unentbehrlicher Baustein in der Grundlegung einer von Kant abweichenden kulturphilosophischen Weltanschauung entstammt somit doch wiederum den unerschöpflichen Tiefen Kantischer Erkenntnistheorie. Auch in der Geschichtsphilosophie erscheint darum Fichte als der wahre Jünger Kants, als der „Grösste aller Kantianer“, der das dauernd Wertvolle des Meisters behält, um doch mit schöpferischer Kraft über ihn hinauszugehen.

[1]) VII, 447 vgl. 379 ff., 451 ff. Ähnlich wiederum Müller, z. B. Vorles. üb. d. deutsche Wissenschaft u. Litt. 136, 161, Elem. d. Staatskunst I, 42. Bereits Gentz spricht von der „auffälligen Übereinstimmung“ der im Text citierten Stelle, „sogar in einigen entscheidenden Äusserungen und Worten“, mit Müller, s. Briefwechsel zwischen Gentz und Müller 148.

Namenverzeichnis.

Beck 116, 118—121, 130 f., 133, 137.

Hamann 153 Anm., 160 Anm., 161 Anm.

Hegel 12—18, 23 f., 56—67, 68 f., 80 ff., 86, 90 f., 95, 133 f., 174, 187 f., 195, 199 f., 210 Anm., 235.

Herder 243, 269.

Hume 79.

Jacobi 12 Anm., 142, 152—155, 159—162, 179 Anm., 198, 222.

Kant 1—14, 23 f., 26—56, 57 f., 68 ff., 77 ff., 89 ff., 115 ff., 124—127, 129 Anm., 130 Anm., 132, 137 ff., 142, 147—152, 193 ff., 200, 217 f., 230, 236, 242—249, 270.

Leibniz-Wolffische Philosophie 8 f., 34 Anm., 35, 121, 122 Anm., 137, 160 f., 218.

Maimon 40 Anm., 44 ff., 52 Anm., 78 f., 116 Anm., 121 ff., 131 Anm., 133 f., 174 Anm., 181 Anm.

Mendelssohn 154, 236.

Müller, Adam Heinrich 260, 265 Anm., 270 Anm.

Plato 17 Anm., 52 Anm., 66 f., 166, 172, 186.

Reinhold 118—121, 131, 133, 137 Anm.

Schelling 59 f., 64 Anm., 119 Anm., 131 Anm., 172, 173 Anm., 179, 182, 183 ff., 186 f., 195, 197 ff., 218, 219, 236.

Schlegel 199, 209, 236.

Schleiermacher 17, 195, 197, 209 f., 218.

Schlosser 7.

Schopenhauer 52 Anm., 64 Anm.

Spinoza 59 f., 64 f., 66 f., 166, 172, 182, 185 ff.

Infolge einer technischen Änderung während des Druckes sind folgende

Berichtigungen

notwendig geworden:

S.	91	Z.	23	lies	79	statt	78
„	„	„	31	„	90	„	89
„	101	„	30	„	77	„	76
„	109	„	7	„	96	„	95
„	„	„	36	„	105	„	104
„	112	„	24	„	109	„	108
„	120	„	33	„	92	„	91
„	127	„	31	„	86, 108	„	85, 107
„	131	„	33	„	119	„	118
„	133	„	41	„	116	„	115

Ausserdem:

„	99	„	40	„	286	„	186
„	103	„	35	„	Anm. 2	„	Anm. 1.

Gedruckt bei Imberg & Lefson in Berlin SW., Bernburgerstr. 31.

D16.1
F523

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

A 000 518